Seri Studi Kebudayaan 1

# Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi

Editor:
Hipolitus K. Kewuel, dkk.

Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Univeristas Brawijaya

SERI STUDI KEBUDAYAAN I

# PLURALISME, MULTIKULTURALISME, DAN BATAS-BATAS TOLERANSI

*Seri Studi Kebudayaan 1*

# *Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi*

**E-ISBN**: 978-602-50706-0-0

**Editor:**
Hipolitus K. Kewuel
Ary Budiyanto
Yusri Fajar
Nindyo Budi Kumoro

**Pracetak:**
Nindyo Budi Kumoro

**Desain sampul:**
Achmad Cori R

**Ilustrasi sampul:**
Romy Setiawan

**Penerbit:**
Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya

**Redaksi:**
Prodi Antropologi, FIB Universitas Brawijaya
Jl. Veteran, Malang Jawa Timur 65145
Telepon: 0341-575875
Faksimile: 0341-575822
Email: snkantroub@gmail.com
Website: http://fib.ub.ac.id/antropologi

Desember 2017

# PRAKATA

*Tim Editor*

Aneka pembicaraan tentang pluralisme dan multikulturalisime sudah jadi konsumsi publik. Mulai dari mimbar-mimbar akademik sampai obrolan tak bertopik di warung-warung kopi muncul seruan dan ajakan untuk saling menghargai dan menghormati perbedaan. Toleransi menjadi kata yang dikramatkan untuk merawat kebinekaan. Maka, setiap kali muncul gejala intoleransi, barisan massa segera turun ke jalan, reaksi saling menyerang muncul silih berganti dan tidak jarang berujung di meja hijau. Mana yang benar, mana yang salah, tidak ada yang mengaku. Semua pihak selalu berpikir bahwa dirinyalah yang paling benar. Tatkala keputusan pengadilan dijatuhkan, pihak yang dibenarkan, semakin berjalan di jalannya, sebaliknya pihak yang kalah semakin beringas mencari jalan pembuktian terbalik. Dengan demikian, sepertinya kini setiap langkah penyelesaian masalah, bukannya menyelesaikan masalah tetapi justru mengandung dan siap melahirkan masalah baru yang lebih pelik lagi.

Kondisi ini sangat boleh jadi dimungkinkan oleh dorongan pembicaraan yang terlalu massif tentang pluralisme dan multikulturalisme yang kurang diimbangi oleh pembicaraan-pembicaraan tentang batas-batas toleransi yang mesti mengikutinya. Munculnya gelaja-gejala intoleransi di tengah gencarnya pembicaraan tentang pluralisme dan multikulturalisme boleh jadi adalah bentuk protes bawah sadar yang mesti segera disadari dan diolah. Buku yang sedang Anda pegang ini adalah salah satu wujud kecil upaya ke arah sana. Semoga kehadiran buku ini membantu para pejuang pluralisme dan multikultur di masa depan agar tidak hanya menyerukan tuntutan hidup dalam situasi plural dan multikultur, tetapi sekaligus menunjukkan batas-batasnya hingga semua tahu, kapan harus menghargai dan bilamana bisa menikmati rasanya dihargai.

Buku ini tentu tidak hadir begitu saja, tetapi karena ada kerjasama dan terutama komitmen kerja berbagai pihak yang terjalin di dalamnya. Maka, tidak berlebihan, ucapan terima kasih pantas diungkapkan kepada mereka. Pertama, terima kasih kepada Rektor Universitas Brawijaya dan segenap pimpinannya karena melalui Lembaga Pendidikan Tinggi, Universitas Brawijaya di bawah pimpinan mereka, pergulatan intelektual kaum akademisi untuk melahirkan buku ini bisa terjadi. Tanpa Lembaga Pendidikan Tinggi, Universitas Brawijaya, petualangan intelektual dalam buku ini bisa saja terjadi, tapi tanpa bingkai akademik berkualitas yang menaunginya.

Kedua, terima kasih kepada Dekan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya dan segenap pimpinannya yang telah dengan semangat memberi dukungan untuk terselenggaranya penerbitan buku ini. Terlebih terima kasih karena penerbitan buku ini adalah buah dari program kerja. Tanpa dukungan terhadap program kerja 'Seminar Nasional Kebudayaan 1" PS Antropologi, buku ini tidak mungkin lahir. Terima kasih kepada rekan-rekan panitia; Dosen, Tenaga Kependidikan, dan Mahasiswa yang telah bekerja luar biasa menyiapkan semua ini, buku ini adalah ucapan terima kasih yang paling tulus untuk kerja keras kalian semua. Tanpa kalian, seminar kacau balau dan buku ini pasti tidak ada.

Ketiga, terima kasih kepada rekan-rekan sejawat, kaum akademisi, penyumbang naskah yang namanya tidak dapat kami sebutkan satu per satu. Kalian adalah orang-orang hebat karena telah menyumbangkan pemikiran-pemikiran unik dan bernas. Pemikiranmu tentang bagaimana mengolah hidup plural dan multikultur yang menjadi atmosfir hidup kita saat ini adalah boleh

dicatat sebagai bentuk sumbanganmu yang paling berharga untuk negara dan bangsa Indonesia. Pemikiranmu adalah sumbangan untuk saudara-saudara kita yang tidak tahu harus bagaimana hidup dengan orang lain di kampung halamannya masing-masing. Semoga mereka, dengan caranya masing-masing boleh hidup dan menghidupi apa yang kalian idamkan dalam tulisan-tulisan itu. Akhirnya, karena keterbatasan ingatan kami, untuk semua saja yang namanya tidak disebut di sini, buku ini adalah wujud ucapan terima kasih kami yang paling tulus.

# Kata Pengantar

*Hipolitus K. Kewuel*

Multikulturalisme dan Pluralisme adalah dua istilah kunci yang sama-sama mengingatkan kita pada realitas keberagaman dalam hidup bersama. Bedanya, multikulturalisme lebih dipahami berkaitan dengan soal keragaman budaya, sedangkan pluralisme lebih cenderung dikaitkan dengan keragaman agama. Pluralisme agama menjadi wacana yang khas karena bersentuhan dengan fenomena adikodrati yang masuk dan berpengaruh dalam kehidupan manusia. Pendekatannya pun berbeda karena berkaitan dengan keyakinan atau iman. Istilah-istilah yang diakrabinya penuh dengan pesan toleransi, hidup rukun, dialog, dan semacamnya. Ajakannya pun bukan ajakan sosial biasa, tetapi ajakan yang memperkenalkan kita pada suatu realitas keberagaman yang tidak lazim. Pluralisme agama menyerukan kepada kita untuk menerima 'yang lain' dengan segala keberlainannya, bukan sebagai 'alter ego', tetapi sebagai sesuatu yang lain sama sekali dengan 'aku'.[1]

Multikulturalisme lebih mengajak kita untuk memahami dan menerima 'yang lain' sejauh perbedaan itu terjadi karena proses kultural. Wacana multikulturalisme muncul sekitar tahun 1970-an ketika banyak imigran dari benua Asia berbondong-bondong masuk benua Eropa dan Amerika. Para imigran itu membawa latar belakang agama serta budaya timur dan hidup berdampingan dengan agama dan budaya barat. Pertemuan timur-barat ini membawa dua dampak besar. Pertama, dunia barat sadar bahwa ternyata ada agama dan budaya lain yang sedang berkembang pesat. Kedua, munculnya tuntutan dunia timur untuk diakui keberadaan dan kesetaraan hak-haknya.[2] Fenomena ini sekaligus menggambarkan dominasi budaya barat yang sangat tinggi dalam mempengaruhi tata hidup dunia.

Tuntutan pengakuan identitas ini terus bergerak menuju level yang lebih tinggi. Para imigran menuntut supaya penerimaan atas diri mereka tidak hanya sekedar berhenti pada level toleransi, tetapi terutama supaya mencapai tingkat penerimaan, penghormatan, dan akhirnya pengakuan publik atas perbedaan cara hidup.[3] Bahkan lebih dari itu, penerimaan, penghormatan, dan pengakuan atas perbedaan cara hidup itu harus bisa mencapai tingkat kerjasama di antara bangsa-bangsa yang saling berbeda itu.[4] Ini berarti, dalam konteks multikuluralisme, toleransi saja tidak cukup. Toleransi itu penting sebagai tata krama dan sopan santun dalam hidup bersama, tetapi tidak cukup untuk membangun identitas yang lebih asasi. Toleransi hanyalah pintu masuk, bukan tujuan final dalam mengolah keberagaman.

Multikulturalisme dan Pluralisme, dengan demikian memberi peringatan kepada manusia sejagad untuk arif mengolah keberagaman demi menjadikan hidup bersama yang lebih bermartabat. Peringatan ini bersifat imperatif, berdaya suruh tinggi bahwa keberagaman itu tidak

---

[1] Buber, Martin, 1958. *I and Thou* (Translator, Ronald Gregor Smith), Charles Scribner's Sons: New York, p. 11. Bdk. Emanuel Levinas yang memandang relasi dengan 'yang lain' sebagai suatu model relasi yang unik di mana manusia dituntut untuk keluar dari diri sendiri guna memampukan dirinya menyapa 'yang lain' dengan segala keberlainannya. 'Yang Lain' bukan alterego.

[2] Djoyodinoto, Wahyudi (Penyunting), 1978. *Arnold Toynbee dan Daisaku Ikeda: Perjuangkan Hidup: Sebuah Dialog*, PT. Indira: Jakarta, hal. 10.

[3] Parekh, Bhikhu, 2000. *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave: New York, p. 63.

[4] Eck, Diana, L., 1987. *Speaking of Faith: global Perspectives on Women, Religion, and Social Change, New Society*, Publication: Harvard

hanya untuk disiasati demi kenyamanan dan keuntungan diri sendiri, tetapi terutama untuk diolah demi hidup komunitas umat manusia dan alamnya yang lebih baik dari waktu ke waktu. Ini juga berarti multikulturalisme dan pluralisme memberi kepada kita suatu 'tugas abadi' untuk menjaga dan merawat keberagaman itu tanpa batas waktu.

Tugas merawat keberagaman ini dalam realisasinya menuntut ketelitian hingga kita mesti masuk dalam setiap detail aspek kehidupan untuk mempelajari, mengenali, dan terutama demi memperlakukan setiap elemen di dalamnya secara baik dan benar, bukan untuk memperdayanya demi keuntungan diri, tetapi demi elemen itu sendiri hingga berbuah baik dalam hidup sosial. Elemen-elemen penopang kemaslahatan hidup bersama itu ada banyak sekali hingga kami tidak mampu menampung semua itu dalam satu buku ini. Buku ini mencoba meneropong beberapa aspek saja yang kiranya dipandang dominan dalam mempengaruhi hidup bersama kita, yakni aspek agama, pendidikan, seni, dan sosial politik dengan sasaran utama adalah melihat batas-batas toleransi dalam mengolah multikulturalisme dan pluralisme di masing-masing bidang itu. Penggunaan diksi "Batas-batas toleransi" dalam konteks buku ini dimaksudkan untuk memahami lebih jeli bahwa sikap toleransi yang selama ini diamalkan sebagai bagian dari tata sopan santun, kini mesti disadari bahwa dalam hidup bersama yang semakin plural dan multikultur, toleransi saja tidak cukup. Harus ada langkah maju untuk beralih dari *toleransi* (penghargaan) ke *pengakuan* bahwa 'yang lain' memiliki sesuatu yang berbeda sama sekali dari 'aku' dan dari semua apa yang 'aku' miliki.[5]

**Batas-batas toleransi dalam pluralisme agama**. Realitas plural agama-agama mestinya disadari sebagai sesuatu yang alami muncul dalam kehidupan sosial kita. Terlepas dari ajaran tentang asal usul masing-masing agama, dorongan untuk beragama sesungguhnya muncul dari rasa kagum dan tak berdaya manusia berhadapan dengan kehidupannya yang dalam banyak hal tidak mampu dipahami dan diselaminya. Ruang ketidakmampuan ini menjadi wilayah yang diam-diam diakui sebagai konsensus bersama bahwa di situlah ruang atau tempat 'Sang Yang Abadi' itu berada. Munculnya agama-agama dengan demikian menjadi bagian tak terpisahkan dari upaya manusia menyibak rahasia tentang apa atau siapa 'Sang Yang Abadi' itu.

Pluralisme agama dengan demikian sekaligus menjadi sesuatu keniscayaan karena masing-masing agama dengan dogma dan ajaran-ajarannya telah mengusahakan jalan terbaik untuk membawa umatnya berjumpa dengan 'Sang Yang Abadi'. Berhadapan dengan realitas ultim itu, menjadi jelaslah bahwa tidak ada agama yang paling benar. Semua agama memiliki klaim kebenarannya sendiri-sendiri yang khas dan unik. Klaim kebenaran agama-agama ini, selain semakin menguatkan keyakinan para penganutnya, juga membawa implikasi-implikasi konkret dalam hidup sosial. Di ruang sosial inilah pluralisme agama sering berubah wajah menjadi persoalan yang serius dan kadang-kadang menyeramkan. Proses-proses penyelesaiannya juga menjadi tidak mudah karena bersentuhan dengan wilayah iman yang abstrak di satu sisi dan wilayah hidup sosial yang sangat konkret di lain sisi. Titik persinggungan inilah yang mesti diolah dalam isu pluralisme agama oleh semua pihak tanpa kecuali.

---

[5] Bdk. Kymlicka, Wil, 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press. Kymlica secara khusus menyoroti multikultur dalam konteks kewarganegaran dengan kaca mata teori kebebasan bagi hak-hak minoritas. Dalam pembahasannya, ia mendiskusikan secara intensif kekuatan-kekuatan yang saling bersinggungan satu sama lain, yakni politik multikultur, hak-hak individu, hak-hak bersama, budaya dan kebebasan, keadilan dan hak-hak minoritas, dan yang paling menarik adalah pembicaraannya tentang toleransi dan batas-batasnya. Menurutnya, ada dua batas toleransi, yakni pembatasan internal dan perlindungan eksternal. Dengan pembatasan internal mau dikatakan bahwa bagi kelompok mana pun terutama kelompok minoritas, ada ruang privat yang harus mendapat pengakuan dan bukan sekedar toleransi. Perlindungan eksternal dari dirinya sendiri menunjukkan adanya pengakuan akan sesuatu yang khas dalam diri sebuah kelompok yang datang dari luar. Konsep ini menegaskan lagi bahwa toleransi perlu terus berkembang menuju pengakuan.

Di wilayah hidup sosial, kita bebas berbicara dan mengupayakan toleransi, tetapi di wilayah iman, perilaku toleransi kita ada batasnya karena saat itu, kita bersentuhan dengan wilayah bukan sosial, wilayah iman. Itu kiranya menjadi batas toleransi yang perlu kita sadari dan jaga bersama sehingga hidup agama-agama kita tetap lestari dan hidup sosial kita tidak dipenuhi syakwasangka. Dalam konteks pluralisme agama, ada hal yang bisa kita bicarakan dan diskusikan, tetapi harus ada ruang di mana kita hadir hanya untuk mendengarkan, hadir tanpa kata dan itulah dialog agama yang sesungguhnya. Dengan ini kita belajar bahwa dialog agama perlu dibedakan dari dialog hidup sehari-hari. Dalam dialog hidup sehari-hari, kesepakatan dan kesepahaman menjadi tujuan, tetapi dalam dialog agama, capaiannya adalah semakin dalamnya pemahaman bahwa dalam beragama atau dalam konteks iman, aku berbeda dengan 'yang lain' karena 'yang lain' memiliki sesuatu yang tidak bisa saya pahami sebagaimana mereka sendiri juga sulit memahaminya. Sampai di sini, batas toleransi dalam hal pluralisme agama menjadi semakin jelas dan benderang.

**Batas-batas toleransi dalam multikulturalisme bidang pendidikan**. Pendidikan, sejatinya adalah proses pemanusiaan manusia yang membawa perubahan berwajah ganda, yakni perubahan dalam diri peserta didik dan perubahan dalam masyarakat dan budayanya.[6] Ini berarti juga bahwa dalam proses pendidikan, perubahan yang dialami peserta didik tidak semata-mata hanya dan demi dirinya sendiri, tetapi juga bersama dengan 'yang lain' yang menjadi *umwelt* atau lingkungan hidupnya. Itulah sebabnya, patokan pendidikan yang berhasil bukan hanya pada hasil kepandaian peserta didik menjawab soal ujian dan dinyatakan lulus, tetapi yang lebih penting adalah bahwa hasil pendidikannya itu ikut memberi warna dan pengaruh baik pada lingkungan sekitarnya di masyarakat.

Selama ini, dunia pendidikan kita mengarahkan segala dharma bakti kepada peserta didik agar mereka berkembang menjadi generasi yang patut dibanggakan. Persoalannya, perspektif apa yang dominan dipakai dalam sistem pendidikan kita untuk mencetak generasi-generasi yang diidamkan itu? Ki Hajar Dewantara menggagas prinsip *Ing Ngarsa Sung Tuladha, Ing Madya Mangun Karsa, Tut Wuri Handayani* sebagai panduan pendidikan di negeri ini. Prinsip ini ditujukan pada para pendidik, bagaimana mereka memposisikan diri dalam proses pendidikan.

Immanuel Kant (1724-1804) dalam karyanya *Regarding Education* berpendapat bahwa proses kedewasaan peserta didik sangat ditentukan oleh kemandirian, tanggungjwawab, dan kebebasan mereka dalam menentukan jalan pikirannya sendiri. Doktrinasi dan dominasi otoritas akan menghalangi proses pendewasaan mereka. Kant juga berpendapat bahwa hanya melalui pengalaman dan percobaan pemakaian inteligensinya sendiri, seorang anak dapat mengembangkan pengertian yang lebih baik serta disiplin diri yang lebih besar. Ditegaskannya, seorang bayi yang baru lahir tidak baik dan tidak jahat, tetapi dialah yang akan menciptakan sendiri konsep tata cara, aturan, dan kewajiban melalui kegiatan-kegiatan yang bebas dalam pengalaman praktis kehidupannya sendiri. Pola pembelajaran yang demikian ini, menurut Kant adalah pola pembelajaran yang menempatkan pendidikan pada posisinya yang tepat atau pola pembelajaran yang paling menghargai pendidikan.[7]

John Dewey bahkan menekankan bahwa pendidikan yang berhasil guna justru berbasis pada pengalaman peserta didik sendiri. Maka, pembelajaran yang tidak melibatkan pengalaman peserta didik adalah pembelajaran yang hanya akan melahirkan keterasingan peserta didik dalam

---

[6] Driyarkara, dalam Sudiarja SJ, A., (Penyunting), 2006. Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya, PT. Gramedia Pustaka Utama, hal. 269.

[7] Smith, Samuel, 1986. *Gagasan-gagasan Besar Tokoh-Tokoh dalam Bidang Pendidikan (terj),* Bandung: Bumi Aksara Smith, Samuel, 1986. *Gagasan-gagasan Besar Tokoh-Tokoh dalam Bidang Pendidikan (terj),* Bandung: Bumi Aksara

proses pembelajaran itu sendiri. Dari sanalah awal kegagalan pendidikan karena dominasi otoritas menutup sumbangan pengalaman peserta didik bagi proses pendidikannya sendiri.[8]

Penekanan pada pola belajar 'menghafal' memang berhasil melahirkan peserta didik yang berprestasi di atas kertas. Prosentasi lulusan selalu bagus. Nilai rata-rata jarang di luar prediksi dan kita semua senang, puas, dan bangga. Persoalannya, apakah capaian kurikulum yang hebat itu berkorelasi positif dengan keberhasilan dan keberterimaan mereka dalam dunia kerja? Pola rekruitment dunia kerja saat ini yang lebih mengutamakan kecerdasan emosi (EQ) daripada kecerdasan intelktual (IQ) menunjukkan secara tersamar keraguan atas hasil kerja dunia pendidikan kita yang cenderung manipulatif.[9]

Ketiga pemikiran di atas secara garis besar menunjukkan model-model pendekatan pendidikan yang cenderung digunakan dalam praktek pendidikan kita. Ada yang menekankan fungsi dan peran pendidik, ada yang mengutamakan peran peserta didik, dan ada yang mencoba tampil arif mengelaborasi keduanya. Ketiga model pendekatan ini sesungguhnya sekaligus menjadi patokan untuk menentukan batas-batas toleransi dalam dunia pendidikan kita. Toleransi bahwa perspektif pendidikan bisa bermacam ragam karena tidak mungkin direngkuh hanya dalam satu institusi pendidikan yang penuh kelemahan dan keterbatasan.

**Batas-batas toleransi dalam multikulturalisme bidang seni**. Pembicaraan tentang seni, sesungguhnya sangat bertautan erat dengan konsep-konsep imajinasi dan simbol. Imajinasi, menurut para filsuf sepanjang abad adalah alat yang dipakai oleh manusia untuk membongkar segala yang mengungkungnya dan menjangkau segala ihwal yang tidak terbatas. Imajinasi adalah kemampuan tertinggi manusia yang memungkinkan nalarnya bekerja dan perasaannya menggeliat.[10] Konon, seniman adalah manusia-manusia yang memainkan imajinasinya secara optimal hingga memungkinkan mereka menjadi manusia-manusia yang paling mempunyai akses pada kebenaran hidup yang sesungguhnya melebihi para filsuf atau ilmuwan manapun. Imajinasi bukan hanya membawa para seniman menciptakan karya seni, tetapi juga menciptakan mitologi dan memungkinkan hadirnya agama dan bahkan realitas sehari-hari.[11]

Seni adalah ekspresi jiwa manusia yang paling dalam demi mengungkapkan apa saja yang bergejolak dalam diri ihwal realitas dirinya sendiri, realitas sosial, maupun realitas ilahiah. Dengan kecanggihan pengolahan bahan, penciptaan efek indrawi, dan kedalaman visi seniman, seni dapat mencerminkan peta persoalan pribadi, sosial politik, maupun kebudayan. Kepekaan antenna batin seniman dapat membuatnya mampu menyingkapkan tragedi-tragedi tersembunyi di balik tampilan yang tampak tenang dan biasa saja. Seni dapat mengingatkan kita pada kesakralan hidup. Seni dapat membeberkan spektrum luas karakter manusia, dari yang dangkal, patologis, serakah, sombong, bodoh, hingga yang mistis menebar cahaya. Seni dapat memotret pergumulan manusia dan kedalaman penderitaan mereka, sekaligus juga menerbangkan sukma atau menyembuhkan luka.[12]

Seni adalah Simbol di tangan para seniman sebagai alat yang mampu membawa manusia mengenal imajinasi. Simbol, dengan demikian mampu mengungkap kebenaran dengan kompleksitas dan kedalamannya. Simbol menjadi bahasa universal yang dapat ditangkap oleh

---

[8] Dewey, John, 2004. *Experience and Education (terj.)*, Jakarta: Teraju dan PT. Mizan Publika

[9] Kewuel, Hipolitus K. 2015. "Memahami Pendidikan dan Kurikulum sebagai Instrumen Peradaban", dalam Sukmawan, Sony, *Gerak Gebrak Revolusi Mental dalam Pendidikan,* Danar Wijaya Brawijaya University Press, hal. 39-46

[10] Sugiharto, I. Bambang, 2010. "Seni, Spiritualitas, dan Evangelisasi", dalam Kewuel, Hipolitus K. dan Gabriel Sunyoto, *12 Pintu Evangelisasi: Menebar Garam di Atas Pelangi*, Madiun: Wina Press, hal. 64-74

[11] Jaroszynski, Piotr, 2002. "Metaphysics and Art" , dalam Blake, William, *Vision of the Last Judgment*, Peter Lang: New York, p. 87

[12] Sugiharto, I. Bambang, Ibid. hal. 73

semua manusia. Simbol adalah wujud konkret imajinasi di tangan para seniman. Seni adalah ekspresi jiwa manusia yang paling dalam demi mengungkapkan apa saja yang bergejolak dalam diri berkaitan dengan realitas dirinya sendiri, realitas sosial, maupun realitas ilahiah. Seni, dengan demikian adalah ruang privat di mana sang seniman menemukan perjumpaan dirinya dengan segala yang tak terbatas, diekspresikan dengan cara, gaya, dan wujud yang unik dan khas. Di ruang ini, seniman mesti dipahami bukan sekedar dalam tataran toleransi, tetapi terutama pengakuan bahwa hasil karya dan ekspresi seninya adalah sesuatu yang berbeda dari segala yang lain, termasuk berbeda dengan hasil karya seni yang lain bahkan di antara hasil karya seninya sendiri. Di dalam setiap hasil karya seni sang seniman, ada ruang-ruang perjumpaan yang unik dan khas dan di sana perlu ada ekspresi pengakuan yang tulus dalam diri dari satu karya seni terhadap karya seni yang lain.

**Batas-batas toleransi dalam multikulturalisme di bidang sosial politik**. Bidang sosial politik adalah bidang yang sangat terbuka sebagai panggung ekspresi idealisme bagi siapa pun. Secara sederhana dan umum, politik diartikan sebagai seni mengatur kehidupan kota atau negara demi mencapai *bonum commune* atau alat untuk mencapai kesejahteraan atau kebaikan lebih banyak orang. Dengan makna dasar ini, politik adalah sesuatu yang baik yang kalau digunakan secara baik dan benar akan mendatangkan kebaikan bersama dalam konteks hidup negara atau bangsa. Itulah sebabnya banyak kepentingan bisa diikutsertakan dalam kegiatan politik, seperti kelompok ras atau suku, agama, kelompok-kelompok ideologi, dan sebagainya. Semua elemen itu berjuang dalam politik demi mengejar kebenaran yang bersifat perspectival sehingga rawan muncul konflik di antara para pejuang kebaikan itu.

Batas toleransi dalam konteks ini tidak cocok kalau ditempatkan dalam tataran toleransi demi mencapai bobot kehidupan bersama yang lebih tinggi atau bermartabat. Batas toleransi dalam konteks sosial politik lebih dilihat secara harafiah dalam arti bahwa dalam batas-batas tertentu, ide atau pemikiran sebuah kelompok yang melanggar norma-norma hidup bersama perlu diberi batas tegas untuk membedakan kapan kita bisa berlaku toleran dan kapan kita tidak bisa berlaku toleran demi menunjukkan bahwa ada batas-batas toleransi yang perlu dijaga dan dilestarikan bersama. Sikap toleransi terhadap sesuatu yang jelas-jelas melanggar toleransi adalah juga sikap melanggar toleransi yang kepadanya perlu juga ditunjukkan batas-batasnya.

# Daftar Isi

## BATAS-BATAS TOLERANSI DALAM PLURALISME AGAMA

# PRAWACANA

# Toleransi dan Batas-Batasnya

*Prof. Dr. Bambang Sugiharto*

Ketika masyarakat sudah modern dan maju konon pusat gravitasi kehidupan adalah nalar rasional dan kemanusiaan. Rasionalitas dan kemanusiaan bahkan mengatasi kehidupan beragama -yang di era premodern adalah pilar utamanya. Keyakinan ini kemudian dikenal sebagai 'mitos kemajuan' (*the Myth of Progress*), yang berkembang terutama sejak era Pencerahan abad 18, dan merupakan langgam dasar modernitas umumnya. Orang bisa bertanya apakah di jaman seperti itu dan dalam masyarakat modern yang demikian, praktik toleransi dengan sendirinya lebih baik daripada di era Pascamodern yang khaotis seperti saat ini. Masalahnya, bersama meriapnya politik identitas dan bangkitnya agama-agama di abad 21 ini, ternyata yang kita alami saat ini adalah kebalikannya: sensibilitas keagamaan dan kesadaran identitas seringkali menggilas rasionalitas dan kemanusiaan, dan salah satu dampaknya yang destruktif adalah gelagat intoleransi dimana-mana. Negeri ini adalah contoh gamblang tentang itu. Maka ada perlunya problem ini ditelaah sedikit lebih mendalam, terutama dengan mengkaji kembali hakekat toleransi serta kemungkinan batas-batasnya.

## Pluralitas medan kehidupan dan mobilitas batin

Ketika dunia kini tak lagi mengenal sekat berkat teknologi telekomunikasi dan transportasi, manusia tak mungkin lagi mengisolasi diri, dan kehidupan pun menjadi sangat dinamis, bergerak terus tanpa henti. Baik secara fisik atau pun mental, kehidupan menjadi 'nomadik' (dalam arti luas). Kalau pun bukan perjalanan di mobil, kereta atau pesawat, sekurang-kurangnya perjalanan lewat telpon genggam atau internet; sebuah kehidupan yang senantiasa menyeberangi aneka sekat, melampaui segala batas.

Teknologi memang telah menjadi sarana untuk menjembatani ruang dan waktu. Dengan itu, tinggal di suatu tempat tak lagi dengan sendirinya berarti hidup bersama; dan sebaliknya, hidup bersama tak harus berarti tinggal dalam tempat yang sama. Kemiskinan dan harapan untuk hidup yang lebih baik sering mendorong ini lebih jauh, ke arah imigrasi, bergerak menuju negeri atau benua lain. Dengan cara itu manusia menyebar kehidupan di berbagai 'dunia'. Mereka hidup secara simultan di berbagai belahan bumi, dalam bermacam 'dunia': dalam bermacam budaya, konteks sosial, kondisi politis, dan sejarah, secara serentak. Bahkan kalau pun mereka tidak pergi ke mana-mana, berbagai 'dunia' itu tetap juga menyerbu kehidupan mereka, tanpa mereka sadari. Dalam peristilahan ala Ulrich Beck, manusia kini hidup dalam '*world-polygamy*'.[1] Konsekuensinya, cara mereka berpikir, sikap, dan imajinasi mereka tentang 'diri', terus-menerus diterjemahkan atau didefinisikan kembali berdasarkan kerangka-kerangka-pikir asing.

Pada level lebih dalam sebenarnya yang lebih penting bukanlah mobilitas-luar benar, melainkan mobilitas-dalam, mobilitas-batin. Bukan soal berpindah tempat tinggal, berganti pekerjaan, perceraian dsb. yang akhirnya merupakan faktor penentu, melainkan kemampuan menemukan tempat diri di antara berbagai dunia dan konteks yang berbeda; ketangkasan me-reartikulasi apa yang penting dan layak diidamkan; semacam kecerdasan yang lentur untuk

[1] Ulrich Beck sebenarnya menggunakan istilah 'place polygamy'. Dalam konteks artikel ini saya membengkokannya menjadi 'world-polygamy' agar maknaya lebih dalam. Lihat Beck, Ulrich, *What is Globalization ?* ( Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd, 2000), pp 74-75

menata ulang kerangka berpikir dan tujuan hidup.[2] Ini berarti kemampuan untuk bertanya lagi dan lagi "Siapakah Saya?", yang jawabannya bisa menyimpang dari kategori-kategori lazim, dengan konsekuensi konsep 'kenormalan' pun lantas diperkarakan, dan kemungkinan-kemungkinan tak terduga untuk identifikasi-diri menjadi terbuka. Maka menjadi mungkin misalnya, kita menemukan seorang arsitek terkenal asal Irak berpaspor Inggris dan hanya bicara dalam Bahasa Inggris dan Perancis; atau seorang perancang busana asal Turki yang bahasa ibunya adalah bahasa Italia, dirayakan di Paris. Kehidupan macam itu menuntut kesadaran bahwa identitas adalah sesuatu yang plural; artinya menuntut sikap toleransi mendalam pula. Kesadaran yang canggih macam itulah yang di Indonesia sangat langka; dan itu pula salah satu sumber utama untuk segala perkara.

Situasi itu semakin berat dan pelik ketika situasi yang serba terbuka di awal abad 21 ini menjadi ajang perbenturan klaim-klaim kemutlakan, baik atas nama hak etnis, ideologis, dan terutama agama. Bila itu disertai perasaan bahwa kekuatan-kekuatan besar dunia memperlakukan yang bersangkutan secara tidak adil, sementara media sosial terus menerus menjadi pasar hasut-menghasut, maka yang muncul adalah sikap-sikap agresif penuh kemarahan belaka, yang berkembang menjadi eskalasi kekerasan. Dalam kondisi seperti itu, isunya berubah, bukan lagi ideal toleransi, melainkan: seberapa jauh kita perlu toleran?, adakah batas toleransi?

## Masalah Toleransi

Toleransi adalah salah satu persyaratan dasar dalam setiap masyarakat demokratis, dalam arti bahwa masyarakat demokratis menuntut setiap pihak bersikap hormat atas perbedaan, berdasarkan prinsip bahwa semua memiliki peluang yang setara untuk mengekspresikan diri dan berkiprah sesuai dengan keyakinannya. Pada gilirannya ini memang terkait pada persepsi atas 'kebenaran', yang berakar pada '*worldview*' yang memang berbeda-beda. Isu 'kebenaran' itulah yang kerap kali lantas menimbulkan masalah. Bila perkaranya hanya perbedaan versi kebenaran/ keyakinan tentu tidak ada masalah. Itu menjadi masalah ketika pihak yang satu hendak mencekokkan secara paksa klaim 'kebenaran'nya sendiri, menuntut privilese, atau bahkan merusakkan pihak lainnya.

Meskipun demikian, pengertian 'Toleransi' sendiri memang taksa (ambigu); ia bisa berarti bermacam-macam. Pada tingkat yang paling permukaan, 'toleransi' bisa sekedar ketidakpedulian –toleransi yang malas– (dalam bahasa populer, 'EGP': "*Emangya Gue Pikirin*"); atau, asalkan tidak saling mengganggu, silahkan saja. Toleran bisa juga berarti semacam sikap superioritas terselubung: kita maklumi saja sikap yang berbeda dari kita, sambil merasa kasihan karena mereka yang berbeda itu tidak tahu apa yang lebih baik. Agak sedikit lebih dalam adalah toleransi dalam arti semacam sikap persuasif: strategi untuk menghargai yang berbeda, namun berharap bahwa pada suatu saat kelak yang bersangkutan akan melihat kesalahannya sendiri dan berubah.

Untuk melihat kemungkinan pengertian toleransi yang lebih dalam, khususnya dalam konteks interrelasi global kini, ada baiknya kita melirik sebentar ke pemikiran filsuf Nietzsche. Bagi Nietzsche, toleransi yang tetap bersandar pada kepastian moralnya sendiri hanyalah toleransi di bibir belaka (*chattering tolerance*), dangkal dan tidak serius. Toleransi yang serius menuntut reduksi dan serentak ekspansi standar moral seseorang.[3] Menghadapi kebenaran yang berbeda, seseorang ditantang untuk melihat dari mata pihak lain, dan dengan begitu menemukan keterbatasan standar yang selama ini diyakininya pribadi. Namun pada saat yang sama ia juga diperkenalkan pada kemungkinan-kemungkinan baru yang lebih luas. Maka toleransi di sini menjadi momen koreksi sekaligus perluasan wawasan. Dalam hal ini simpati dan belarasa

---

[2] Ibid., p 75
[3] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Munich 1994, vol 1, p 915, dalam Ulrich Beck, op.cit. pp.78-9

(*compassion*) semata tidaklah mencukupi, sementara kritik timbal-balik tidak harus berarti perusakan nilai. Toleransi dalam arti kritik timbal balik seperti ini hanyalah upaya menciptakan momen dimana kita bisa sama-sama mengambil jarak dan menertawakan kenaifan kita masing-masing, sambil merayakan munculnya wajah kebenaran lebih besar yang tak terduga. Dengan cara merayakan dan tertawa bersama begitu, bahkan kesalahpahaman dapat berubah menjadi daya-daya kreatif.

Itu tidak berarti bahwa toleransi mengesahkan setiap orang untuk melakukan apa pun sesukanya (*anything goes*), melainkan semacam pengelolaan-diri : dengan membuka diri dan berinteraksi, seseorang setiap kali ditantang untuk memutuskan kembali apa yang paling berharga dan esensial dalam hidupnya. Ia harus menata ulang skala nilainya; suatu proses 'transvaluasi' begitulah.

Toleransi mendalam semacam ini menuntut keterbukaan atas kompleksitas, bahkan atas aneka paradoks dalam kehidupan. Pada titik ini seni dan sastra adalah pupuk yang bagus, sebab seni dan sastra membiasakan kita melihat kehidupan sebagai sesuatu yang kompleks, ambigu dan penuh paradoks; tidak hitam-putih. Selain itu seni dan sastra juga memperdalam kemampuan empati kita terhadap 'liyan', sebab mereka mengajak kita untuk melihat dari sudut pandang sang liyan itu. Kemampuan reflektif dan bernalar panjang juga tentu sangat diperlukan. Maka pendidikan yang bersifat filosofis sangatlah penting dan mendasar. Filsafat mengasah kita untuk berpikir mendalam dan melihat apa yang inti, apa yang bukan inti. Filsafat juga menjadikan individu otonom, berani berpikir dan mengambil sikap sendiri, tidak mudah dihasut. Di Indonesia akar intoleransi terletak persis pada tidak terpupuknya kemampuan itu semua dalam dunia pendidikan. Yang penting di sini bukanlah soal pendidikan budi pekerti dan kesalehan lahiriah, melainkan lebih mendasar dari itu. Orang bisa tampak berbudipekerti, saleh dan santun, namun sangat korup, intoleran, dan pemikirannya berbahaya. Sebaliknya, bila orang berkemampuan empati, berwawasan luas, reflektif dan otonom, dengan sendirinya akan berperilaku santun, toleran dan penuh hormat terhadap liyan. Ketika Oscar Wilde berkata " *Most people are other people*", pernyataan itu hendak mengatakan bahwa pemikiran masyarakat pada dasarnya adalah pemikiran dari orang tertentu saja, pola kehidupan mereka peniruan belaka, bahkan hasrat mereka pun sekedar kutipan dari hasrat orang lain. Pernyataan itu seperti menjelaskan persis mental masyarakat Indonesia yang pada dasarnya memang masih sangat kolektivistik, kendati dalam perilaku sehari-harinya kini sangatlah egoistik dan individualistik. Memang ironis.

## Batas Toleransi

Bila di atas itu adalah cerita ideal tentang perlunya toleransi, kini kita perlu menengok kenyataan yang lebih real. Berhadapan dengan bermacam bentuk kekerasan, bullying, radikalisme, dan teror yang semakin brutal, tanpa peduli, dan tanpa kompromi akhir-akhir ini, mau tak mau orang kini bertanya: sampai manakah kita perlu toleran ? adakah batas toleransi ?

Tentu saja toleransi ada batasnya, sebab toleransi tidak pernah berarti '*anything goes*' alias 'apa saja boleh'. Secara filosofis, batas toleransi adalah : bila sesuatu itu melawan hakekat toleransi sendiri; atau bahkan secara terang-terangan menolak toleransi, dan dengan agresif berusaha melenyapkan semua kelompok lain yang berbeda. Batas filosofis lainnya adalah bila pihak tertentu bermaksud merusakkan nilai-nilai yang dianggap hakiki bagi kemanusiaan umum. Fenomena Nazi atau ISIS adalah contoh jelas tentang itu.

Dari perspektif politis, intoleransi bisa masuk akal bila konsensus bersama suatu masyarakat terancam rusak; bila interaksi publik terhambat atau dibahayakan; juga bila prinsip kesetaraan sebagai landasan demokrasi terancam. Di negara dimana kekuasaan berada di tangan rakyat, pihak-pihak yang merusakkan kedaulatan tersebut tentu tidak bisa ditolerir. Dari sudut sosial, perilaku tertentu tak bisa ditolerir terutama bila hal itu menimbulkan banyak korban.

Sedang dari sisi kultural, toleransi bisa menemukan batasnya apabila suatu praktik terbukti menumbuhkan budaya kekerasan (ini bila masyarakatnya menganggap kekerasan bukan sikap yang beradab). Secara psikologis, intoleransi diperlukan, dan empati dapat diabaikan saja, apabila pihak yang menimbulkan masalah itu tidak menyadari bahwa perilakunya sebenarnya sama dengan merusakkan diri sendiri, atau bahkan bunuh-diri. Dalam konteks ini, sikap toleran sama dengan membiarkannya bunuh-diri.

Demikian, toleransi di Indonesia memang sangat fluktuatif. Boleh jadi pada arus dasar sebenarnya bangsa ini telah membentuk sikap toleran terhadap keragaman, sebab keragaman sudah menjadi semacam kodrat bangsa ini dari awal. Sejarahnya memang telah menempa sikap itu. Orang tidak terlalu peduli terhadap perbedaan. Itu sebabnya dari sudut agama misalnya, fenomena sinkretisme maupun konversi adalah hal yang lumrah dalam berbagai tradisi di Indonesia. Masalahnya hanyalah bahwa sejak reformasi, ketika semua pihak mempunyai peluang untuk berkuasa, orang menjadi sadar akan kategori identitasnya lebih tajam, dan dampaknya adalah menguatnya tendensi intoleransi. Ini ditambah dengan krisis identitas, individualitas yang lemah, dan kemampuan reflektif yang rendah, menjadikan situasi sangat rentan terhadap tendensi-tendensi radikal ekstrim. Semoga pada generasi mendatang situasi tidak semakin memburuk .

## 1. Pendahuluan

Indonesia adalah negara paling majemuk di dunia. Ada 1.340 suku bangsa di Indonesia.[1] Sementara itu, menurut Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayan sejak 1991 hingga 2017 bahasa yang telah tervalidasi berjumlah 652 bahasa dari 2.452 daerah pengamatan.[2] Selain kepercayaan lokal, semua agama-agama besar dunia juga ada di Indonesia. Dengan kemajemukan Indonesia lahir karena adanya mimpi bersama untuk membangun bangsa yang damai, adil dan makmur. Bukan untuk kepentingan satu atau beberapa golongan. Seperti dikatakan Sukarno dalam pidatonya di depan sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), 1 Juni 1945, "*Sebagai tadi telah saya katakan: kita mendirikan negara Indonesia, yang kita semua harus mendukungnya. Semua buat semua! Bukan Kristen buat Indonesia, bukan golongan Islam buat Indonesia, bukan Van Eck buat indonesia, bukan Nitisemito yang kaya buat Indonesia, tetapi Indonesia buat Indonesia, – semua buat semua!".*[3]

Sebagai kelompok mayoritas, umat Islam Indonesia sejatinya moderat. Demikian juga suku-suku yang ada di Indonesia. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa hubungan antarsuku dan agama di Indonesia selalu berlangsung damai. Konflik antara suku Dayak dan Madura, misalnya, pernah terjadi di Sampit tahun 2001.[4] Juga konflik antaragama seperti di Poso tahun 2000.[5] Bahkan, konflik sosial juga terjadi antarsesama penganut agama yang sama, seperti antara Sunni – Syiah di Sampang, Madura, Desember 2011.[6]

Sejak awal kemerdekaan demokrasi Indonesia selalu diwarnai oleh persoalan hubungan yang dinamis dan seolah tak kunjung padam antara agama (khususnya Islam), ideologi dan budaya. Isu ini selalu menarik sebagai bahan diskusi. Sebagai penduduk mayoritas tata nilai Islam telah mewarnai budaya dan ideologi Indonesia. Di banyak daerah tata nilai Islam menjadi sumber utama budaya. Hal ini terlihat, misalnya, dalam tatanan masyarakat Minangkabau sebagaimana tercermin dalam ungkapan "*Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah*" (adat bersendi syariat dan syariat bersendi kitab Allah SWT). Dalam kacamata Islam, ideologi Pancasila juga diyakini mengandung tata nilai Islam. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, misalnya, mengandung makna tauhid yang sesuai dengan akidah Islam.

Meskipun menerima ideologi Pancasila, hubungan antara umat Islam dan negara tidak selalu harmonis. Ketika pemerintah dipandang tak mampu memperlihatkan sinar spiritual keadilan, selalu saja muncul perlawanan dari sebagian umat Islam. Mulai dari yang lembut hingga keras. Sedikit banyak hal tersebut cukup memengaruhi pembangunan. Oleh karena itu, salah satu tugas pemerintah adalah melakukan pembinaan, komunikasi, dan kerjasama yang baik dengan umat Islam dan ulamanya. Hal ini penting karena sebagai komponen bangsa mayoritas nasib Indonesia sangat tergantung pada umat Islam.

---

1 https://id.wikipedia.org/.
2 Ada 652 Bahasa Daerah di Indonesiahttp://nasional.republika.co.id/, 28 Oktober 2017.
3 Petikan pidato Sukarno di depan sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), 1 Juni 1945.
4 https://id.wikipedia.org/.
5 Amidhan. 2005. *Poso Kekerasan yang Tak Kunjung Usai*. KOMNAS HAM. Jakarta: Penamadani.
6 Zuhairi Misrawi, "Konflik Sunni-Syiah di Madura?", https://nasional.sindonews.com/28 Agustus 2012.

Di era globalisasi saat ini umat Islam, khususnya, semakin merasakan hidup dalam pusaran perang asimetris dengan neo kapitalisme dan imperialisme. Gempurannya yang luar biasa tak ayal telah memengaruhi watak dan sikap umat Islam, termasuk dalam berhubungan dengan pemerintah, antarumat beragama, dan antarsesama Muslim. Kasus penistaan agama yang terjadi dalam pilgub DKI Jakarta *dikhawatirkan menular ke daerah lain dalam pilkada serentak tahun 2018. Menurut Kapolri hal tersebut berpotensi muncul di Kalimantan Barat dan Papua.*[7] *Pertanyaannya adalah hubungan antarsuku, agama, dan ras di Indonesia apakah sudah mengalami perubahan signifikan? Apakah Indonesia sudah tidak mampu lagi merawat pluralisme dan multukulturalismenya? Bagaimana dengan Pancasila?*

## 2. Ketimpangan sebagai Sumber Masalah

Bukan mengada-ada jika dikatakan bahwa Indonesia adalah negara *"gemah ripah loh jinawi"* (kekayaan alam yang melimpah)! Demikian juga Koes Plus yang dalam lagu 'Kolam Susu-nya' menyebut di Indonesia "tongkat kayu dan batu jadi tanaman". Faktanya tanah Indonesia memang subur, lautnya kaya, dan tambangnya pun melimpah. Bahkan, salah satu tambang emas terbesar di dunia juga ada di Indonesia. Tetapi, hingga kini Indonesia belum bisa masuk ke dalam kelompok negara maju atau negara berpendapatan tinggi di atas US$ 13.000 per kapita per tahun. Menurut Badan Pusat Statistik (BPS), Indonesia baru berada di dalam golongan negara berpendapatan menengah bawah. Pada tahun 2016, misalnya, pendapatan per kapita Indonesia Rp 47,96 juta per tahun atau sekitar US$ 3.605,06.[8].

Dari tahun ke tahun ekonomi Indonesia mengalami pertumbuhan. Jumlah penduduk miskin terus mengalami penurunan. Sekadar ilustrasi data tahun 2017 menunjukkan bahwa ada 27,7 juta penduduk Indonesia (10,64 persen dari jumlah total penduduk) yang mengalami kemiskinan absolut.[9] Angka itu turun jika dibandingkan Maret 2016 sebesar 28,01 juta orang. Tetapi, meskipun terjadi penurunan kemiskinan secara tajam dalam dua dekade terakhir, Badan Program Pembangunan PBB (UNDP) mencatat "sekitar 140 juta penduduk Indonesia hidup dengan biaya kurang dari Rp 20.000 per hari dan 19,4 juta penduduk menderita gizi buruk. Sedangkan di bidang kesehatan, dua juta anak di bawah usia satu tahun belum menerima imunisasi lengkap serta angka kematian ibu mencapai 305 kematian per 100.000 kelahiran hidup."[10]

Adalah jelas bahwa masalah yang cukup menggelisahkan Indonesia adalah isu ketimpangan ekonomi. Mengutip laporan Oxfam dan International NGO Forum on Indonesia Development (INFID), tingkat ketimpangan rakyat Indonesia berada pada posisi keenam terburuk di dunia. Sekitar 1% orang terkaya Indonesia menguasai 49% total kekayaan pada tahun 2016, dan 10% orang terkaya, menguasai 77% total kekayaan nasional.[11] Disparitas yang tinggi juga terjadi antardaerah. Hingga saat ini pembangunan masih terkonsentrasi di Jawa. Hal ini terlihat dari sebaran daerah tertinggal. Provinsi dengan daerah tertinggal terbanyak berada di provinsi Papua sebanyak 25 kabupaten, disusul Nusa Tenggara Timur (17 kabupaten), Papua Barat (7

---

[7] "Kapolri Tito Karnavian Sebut 3 Daerah Rawan Konflik Pilkada 2018", https://nasional.tempo.co/read/, 10 Oktober 2017.

[8] http://mediaindonesia.com/, 6 February 2017.

[9] BPS Indonesia 2017.

[10] http://www.beritasatu.com/, 23 Maret 2017.

[11] "Orang paling kaya di Indonesia membutuhkan waktu 22 tahun untuk habiskan uang, http://nasional.kontan.co.id/ Kamis, 23 Februari 2017.

kabupaten), Sulawesi Tengah (9 provinsi), dan Kalimantan Barat dan Nusa Tenggara Barat (8 Kabupaten).[12]

Besarnya tingkat ketimpangan tersebut pada akhirnya cukup mengganggu hubungan sosial di Indonesia. Ketimpangan tersebut sejatinya merupakan persoalan kelas sosial, yakni antara kelas sosial atas dan kelas sosial bawah. Tetapi, dalam realitasnya, tidak jarang isunya melebar menjadi masalah dikotomi pribumi dan nonpribumi. Maka, ketika dalam pidatonya usai serah terima jabatan gubernur, Anies Baswedan sempat memunculkan istilah "pribumi", tak ayal istilah tersebut menjadi kontroversi. [13]

### 3. Pembangunan Demokrasi

Kebhinekaan bangsa Indonesia adalah sebuah "pemberian Tuhan" yang tidak perlu dipersoalkan. Menjadi Jawa, Batak, dan Dayak, misalnya, bukan pilihan. Bahkan, untuk sebagian besar rakyat, menjadi Islam, Kristen, atau Budha juga bukan pilihan. Dalam masyarakat seperti itu keadilan menjadi kata kunci. Pembangunan harus bisa dinikmati oleh semua rakyat. Kebijakan diskriminatif yang dilakukan pemerintah akan berdampak negatif pada hubungan antarsuku, agama, atau ras tertentu.

Dalam banyak hal nasib rakyat ditentukan oleh keputusan politik. Pilihan Indonesia pada demokrasi tidak keliru karena pada dasarnya demokrasi menempatkan rakyat sebagai pihak yang berdaulat. Tetapi, demokrasi bukanlah barang jadi. Demokrasi adalah sebuah jalan panjang yang memerlukan proses demokrasi/demokratisasi atau proses perubahan politik (*political change*) dari sistem yang kurang demokratis menuju sistem demokratis. Perubahan politik dalam konteks demokratisasi pada dasarnya merupakan sebuah usaha yang *legitimate* yang dilakukan masyarakat untuk menciptakan keadaan yang sesuai dengan tuntutan kultur politik yang demokratis.

Sejarah demokrasi Indonesia menunjukkan bahwa selama 32 tahun dalam era Orde Baru, misalnya, Indonesia terjerembab dalam kubangan negara otoritarian. Momentum untuk menjadi negara demokrasi kembali terbuka sejak tumbangnya kekuasaan rezim Orde Baru 1998. Tetapi, sampai sejauh ini tantangan yang dihadapinya juga sangat berat. Salah satunya karena demokratisasi memerlukan pula budaya politik yang kondusif pada nilai-nilai demokratis yang legal rasional. Demokratisasi tidak berjalan baik bila tidak ditunjang oleh terbangunnya budaya politik yang sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi.

Budaya politik yang matang termanifestasi melalui orientasi, pandangan dan sikap individu terhadap sistem politiknya. Budaya politik yang demokratis akan mendukung terciptanya sistem politik yang demokratis. Menurut Almond dan Verba, budaya politik demokratis adalah suatu kumpulan sistem keyakinan, sikap, norma, persepsi dan sejenisnya yang menopang terwujudnya partisipasi (Almond dan Verba, 1990:178). Budaya politik yang demokratis merupakan budaya politik yang partisipatif, yang diistilahkan oleh Almond dan Verba sebagai *civic culture.* Karena itu, hubungan antara budaya politik dan demokrasi (demokratisasi) dalam konteks *civic culture* tidak dapat dipisahkan.

Dalam konteks Indonesia, kiranya jelas bahwa yang dihadapi tidak hanya kemajemukan etnik dan daerah, tetapi pada saat yang bersamaan adalah 'sub-budaya etnik dan daerah' yang majemuk

---

[12] Berdasarkan Peraturan Presiden Nomor 131 Tahun 2015 tentang Penetapan Daerah Tertinggal Tahun 2015 – 2019 terdapat 122 daerah tertinggal yang berada di 23 provinsi (5 Provinsi Pemilik Daerah Tertinggal Terbanyak di Indonesia), 8 Desember 2015, https://www.dream.co.id/.

[13] "Istilah Pribumi Jadi Kontroversi, Anies Baswedan Beri Penjelasan", https://metro.tempo.co/read/, 9 November 2017.

pula.[14] Keanekaragaman tersebut akan membawa pengaruh terhadap budaya politik bangsa. Dalam interaksi antara sub-subbudaya politik kemungkinan terjadinya jarak tidak hanya antarbudaya politik daerah dan etnik, tetapi juga antarbudaya politik tingkat nasional dan daerah. Apabila pada tingkat nasional yang tampak lebih menonjol adalah pandangan dan sikap antara sub-subbudaya politik yang saling berinteraksi, pada tingkat daerah yang masih berkembang adalah 'subbudaya politik' yang lebih kuat dalam arti primordial (Syamsuddin, 1994:32).

## 4. Ekonomi Kerakyatan: Solusi Ketimpangan dan Ketegangan

Untuk mempercepat terwujudnya kesejahteraan rakyat secara merata penting bagi pemerintah untuk melakukan kebijakan pembangunan yang memihaki bangsa sendiri karena negara dibangun memang untuk tujuan dan cita-cita bersama. Pentingnya kebijakan pembangunan yang memihak sesungguhnya juga merupakan inti gerakan Revolusi Mental yang digaungkan pemerintahan Jokowi.[15] Oleh karena itu, konsep Trisakti Sukarno dan program Nawa

---

[14] Uraian mengenai beberapa budaya politik daerah dengan berbagai karakteristik yang berbeda-beda di setiap daerah dapat dilihat dalam Koentjaraningrat (1983).

[15] Instruksi Presiden Nomor 12 Tahun 2016 tentang Gerakan Nasional Revolusi Mental memuat 5 program Gerakan Nasional Revolusi Mental, yakni:

1. Program Gerakan Indonesia Melayani, yang difokuskan kepada : a. peningkatan kapasitas Sumber Daya Manusia Aparatur Sipil Negara; b. peningkatan penegakan disiplin Aparatur Pemerintah dan Penegak Hukum; c. penyempurnaan standar pelayanan dan sistem pelayanan yang inovatif (e-government); d. penyempurnaan sistem manajemen kinerja (performance-based management system) Aparatur Sipil Negara; e. peningkatan perilaku pelayanan publik yang cepat, transparan, akuntabel, dan responsif; f. penyempurnaan peraturan perundang-undangan (deregulasi); g. penyederhanaan pelayanan birokrasi (debirokratisasi); h. peningkatan penyediaan sarana dan prasarana yang menunjang pelayanan publik; i. peningkatan penegakan hukum dan aturan di bidang pelayanan publik; dan j.penerapan sistem penghargaan dan sanksi beserta keteladanan pimpinan.

2. Program Gerakan Indonesia Bersih, yang difokuskan kepada: a. peningkatan perilaku hidup bersih dan sehat lingkungan keluarga, satuan pendidikan, satuan kerja, dan komunitas; b. peningkatan sinergi penyediaan sarana dan prasarana yang menunjang perilaku hidup bersih dan sehat; c. pengembangan sistem pengelolaan sampah yang holistik dan terintegrasi termasuk kali bersih, sarana dan prasarana pelayanan publik; d. penyempurnaan peraturan perundang-undangan (deregulasi); e. pemberian kemudahan bagi perusahaan/swasta/lembaga yang melakukan pengelolaan sampah; f. mengutamakan peran serta masyarakat di dalam menunjang perilaku bersih dan sehat; dan g. peningkatan penegakan hukum di bidang kebersihan dan kesehatan lingkungan.

3. Program Gerakan Indonesia Tertib, yang difokuskan kepada: a. peningkatan perilaku tertib penggunaan ruang publik; b. peningkatan perilaku tertib pengelolaan pengaduan; c. peningkatan perilaku tertib administrasi kependudukan; d. peningkatan perilaku tertib berlalu lintas; e. peningkatan perilaku antri; f. peningkatan sinergi penyediaan sarana dan prasarana penunjang perilaku; g. peningkatan penegakan hukum perilaku tertib; dan h. menumbuhkan lingkungan keluarga, satuan pendidikan, satuan kerja, dan komunitas yang ramah dan bebas kekerasan.

4. Program Gerakan Indonesia Mandiri, yang difokuskan kepada:a. peningkatan perilaku yang mendukung tercapainya kemandirian bangsa dalam berbagai sektor kehidupan; b. peningkatan perilaku yang mendukung tercapainya pertumbuhan kewirausahaan dan ekonomi kreatif; c. peningkatan peran koperasi dan UMKM terhadap ekonomi nasional; d. peningkatan apresiasi seni, kreativitas karya budaya dan warisan budaya; e. peningkatan perilaku yang mendukung tercapainya pemerataan ekonomi dan pengembangan potensi daerah tertinggal; f. peningkatan perilaku yang mendukung penggunaan produk dan sebesar-besarnya komponen dalam negeri; g. peningkatan kapasitas dan kompetensi tenaga kerja; h. peningkatan penelitian dan pengembangan di bidang ekonomi, pangan, dan energi; i. peningkatan sinergi penyediaan sarana dan prasarana yang menunjang kemandirian di bidang ekonomi, pangan, dan energi; j. peningkatan penggunaan hasil penelitian dan pengembangan teknologi dalam negeri; k. pemberian kemudahan bagi perseorangan atau perusahaan dalam negeri untuk mendaftarkan dan pemeliharaan Hak Kekayaan Intelektual; l. peningkatan internalisasi nilai-nilai persaingan usaha yang sehat; m. peningkatan pengakuan dan pemberian dukungan terhadap hasil karya atau prestasi anak bangsa; n. penyempurnaan peraturan

Cita (9 harapan) yang dicanangkan pemerintah harus didukung semua pihak. Sebagaimana diketahui dalam pidato Trisakti 1963 Sukarno menegaskan bahwa Indonesia harus berdaulat secara politik, berdikari secara ekonomi, dan berkepribadian secara sosial budaya.

Secara konseptual gagasan pembangunan revolusi mental pemerintah tersebut dimaksudkan untuk mempertegas kepribadian dan jadi diri bangsa sesuai dengan amanat Trisakti Soekarno tersebut. Menurut Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 12 Tahun 2016 tentang Gerakan Nasional Revolusi Mental ada lima program Gerakan Nasional Revolusi Mental yang harus digalakkan yakni, Program Gerakan Indonesia Melayani, Program Gerakan Indonesia Bersih, Program gerakan Indonesia Tertib, Program Gerakan Indonesia Mandiri, dan Program Gerakan Indonesia Bersatu.[16] Pertanyaannya yang ditunggu rakyat adalah apakah konsep dan program tersebut hanya berhenti sebagai jargon politik yang bersifat normatif?

Di bidang ekonomi penting bagi Indonesia untuk membuat sikap yang tegas tentang keberpihakannya pada pembangunan ekonomi Pancasila. Yang dimaksud dengan ekonomi Pancasila tidak lain adalah ekonomi kerakyatan. Ini penting sebagai wujud pembangunan yang memihaki bangsa sendiri. Serbuan kapitalisme global, khususnya kapitalisme keuangan, telah membuat terkonsentrasinya penguasaan modal di tangan segelintir orang dan menyebabkan terjadinya ketimpangan. Fakta yang terjadi selama ini adalah bahwa krisis ekonomi global umumnya terjadi di sektor keuangan dan bukan di sektor riil.

Satu hal yang perlu dibangkitkan dalam membangun ekonomi kerakyatan adalah semangat gotong royong yang menjadi rohnya. Seperti kata Sukarno, “Gotong-royong adalah pembantingan tulang bersama, pemerasan keringat bersama, perjuangan bantu-membantu bersama. Amal semua buat kepentingan semua, keringat semua buat kebahagiaan semua· Holopis kuntul-baris buat kepentingan bersama! Itulah gotong-royong.”[17] Semangat tersebut nyaris hilang ditelan prinsip hidup individualisme yang menjadi nilai kapitalisme. Sebagaimana digaungkan Bung Hatta bentuk ekonomi kerakyatan yang paling ideal adalah koperasi.

Dengan koperasi tidak berarti tertutupnya pelaku pembangunan ekonomi lainnya, seperti BUMN dan Badan Usaha Milik Swasta (BUMS). Sebagai upaya untuk menyejahterakan rakyat, baik BUMN, BUMS, maupun koperasi perlu menegakkan prinsip *Good Corporate Governance* (GCG) agar kontribusinya terhadap perekonoman nasional lebih optimal. Dalam hal ini yang diperlukan adalah mengubah paradigma pengelolaannya dari upaya pemenuhan tujuan *shareholder* ke *stakeholder* agar GCG pada BUMS dapat berjalan.

---

perundang-undangan (deregulasi); dan o. peningkatan penegakan hukum terhadap pelaku pelanggaran Hak Kekayaan Intelektual dan perilaku usaha yang tidak sehat.

5. Program Gerakan Indonesia Bersatu, yang difokuskan kepada: a. peningkatan perilaku yang mendukung kehidupan demokrasi Pancasila; b. peningkatan perilaku toleran dan kerukunan inter dan antar umat beragama; c. peningkatan perilaku yang mendukung kesadaran nasionalisme, patriotisme, dan kesetiakawanan sosial; d. peningkatan kebijakan yang mendukung persatuan dan kesatuan bangsa; e. peningkatan perilaku yang memberikan pengakuan dan perlindungan terhadap kaum minoritas, marjinal, dan berkebutuhan khusus; f. peningkatan dukungan terhadap inisiatif dan peran masyarakat dalam pembangunan; g.peningkatan perilaku kerja sama inter dan antar lembaga, komponen masyarakat dan lintas sektor; h. peningkatan penegakan hukum terhadap pelaku pelanggaran yang mengganggu persatuan dan kesatuan bangsa; i. penyelenggaraan pendidikan agama yang mengajarkan keragaman, toleransi, dan budi pekerti; dan j. peningkatan peran lembaga agama, keluarga, dan media publik dalam persemaian nilai-nilai budi pekerti, toleransi, dan hidup rukun.

[16] https://news.detik.com, 10 Januari 2017.

[17] Petikan pidato Sukarno di depan sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), 1 Juni 1945.

### 5. Kembali ke Pancasila

Secara normatif solusi dalam mengatasi persoalan bangsa, termasuk ketimpangan ekonomi adalah kembali ke Pancasila. Pancasila adalah jawaban bagi pluralitas bangsa, jawaban untuk memperkecil kesenjangan sosial dan ekonomi, serta jawaban untuk mewujudkan cita-cita bernegara. Tak ada pilihan lain. Sebagai ideologi pancasila memiliki akar sejarah yang kuat, khas dan unik yang membedakannya dari ideologi-ideologi bangsa lain. Pancasila dan UUD 1945 ibarat kepala dan badan yang menjiwai bangsa Indonesia. Ideologi Pancasila bersifat aktual, dinamis, antisipatif dan mampu menyesuaikan dengan perkembangan zaman dan masyarakat.

Sila Ketuhanan merupakan dasar moralitas dan spiritualitas keagamaan sebagai simpul/perekat sila-sila lainnya. Ia merupakan dasar moralitas publik yang berfungsi sebagai fondasi etos dan etika. Dalam kacamata agama, semua manusia sama di hadapan Tuhannya. Yang membedakannya adalah kesolehan pribadi dan sosialnya (taqwa). Sila Ketuhanan menjadi roh bagi sila Kemanusiaan Yang Adil Dan Beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan/dalam permusyawaratan perwakilan dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Sila kemanusiaan yang adil dan beradab menuntut pentingnya budi pekerti (akhlak) dalam pergaulan. Sila kemanusiaan menuntut komitmen kemanusiaan universal yang melindungi hak-hak hidup manusia dan menjadi fondasi pemberadaban manusia. Ke dalam, nilai tersebut melindungi segenap hak-hak warga negara dan penduduk, pemerintah harus bisa melindungi hak-hak hidup warga negaranya secara berkeadilan, seperti hak pendidikan, kesehatan, pekerjaan, dan hak beragama. Ke luar menjadi pegangan dalam berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain.

Sila Persatuan merupakan pengakuan adanya kebhinekaan. Sila tersebut menuntut pentingnya toleransi, solidaritas dan gotong royong, adanya perasaan senasib dan sepenanggungan. Perbedaan agama, suku, dan bahasa merupakan anugerah dan bukan ancaman. Pengakuan atas kebudayaan nasional tak berarti hilangnya pengakuan atas budaya lokal. Sila keempat merupakan perwujudan dari demokrasi musyawarah sebagai esensi demokrasi, dan bukan demokrasi suara/angka (voting).

Sila kelima (keadilan sosial) menekankan pentingnya sosialisme yang berdasarkan semangat kekeluargaan tanpa mengesampingkan kebebasan kreatif individu. Sebagai rangkaian dari sila ke-4, sila ke-5 merupakan tujuan bernegara, yakni untuk mewujudkan masyarakat yang bahagia (adil dan makmur). Keadilan bangsa Indonesia lama terampas oleh penjajahan dan kapitalisme. Dalam hal ini, nilai-nilai gotong royong menjadi fondasi penting bagi sistem ekonomi yang menekankan pada usaha bersama.

Problem Pancasila adalah terletak pada surplus ucapan, tapi minus implementasi (hanya berhenti sebagai retorika). Dalam praktiknya yang cenderung menonjol adalah sistem ekonomi yang menekankan individualistis karena sistem ekonomi yang berlaku cenderung menampakkan watak kapitalis liberal. Di era reformasi sistem pemilu langsung turut andil melanggengkan sistem kapitalis liberal. Masalahnya banyaknya partai politik yang tumbuh di era reformasi tidak disertai dengan sumber daya manusia (SDM) yang memadai. Kehadiran banyaknya politisi instan mengakibatkan biaya politik, khususnya, untuk kampenye menjadi mahal. Dengan kondisi tersebut akhirnya perkembangan organisasi parpol mengarah pada konglomerasi parpol dan koalisi elit. Akses rakyat pada politik menjadi terbatas sehingga banyak keputusan politik yang sarat untuk kepentingan para pemodal. Kecenderungan ini jelas perlu dihentikan dan dikembalikan ke sistem demokrasi rakyat agar pembangunan berjalan berdasarkan kedaulatan rakyat.

Erat kaitannya dengan pembangunan demokrasi, penguatan politik lokal merupakan hal yang penting dilakukan karena demi pemerataan kini saatnya daerah harus mengambil peran besar dalam pembangunan. Konsentrasi pembangunan yang selama ini berada di pusat telah membuat banyak daerah mati suri dan tidak mampu mengembangkan potensi daerahnya. Kebijakan otonomi daerah (otda) yang memberikan peran luas kepada daerah untuk mengembangkan potensi daerahnya merupakan kebijakan yang tepat. Dengan otda diharapkan muncul kluster-kluster ekonomi baru daerah yang mempercepat penurunan daerah tertinggal dan memperkuat daya saing daerah dan nasional serta sekaligus dapat menciptakan pemerataan. Tetapi, sebagai bagian dari NKRI, daerah juga tidak boleh membuat kebijakan yang terlalu "menonjolkan kedaerahannya" dan seolah melupakan "keindonesiaan". Selama ini, misalnya, banyak peraturan daerah (Perda) bermasalah, yakni perda yang dipandang bertentangan dengan peraturan/perundang-undangan di atasnya.

*Salah satu masalah akut yang menghambat percepatan pemerataan pembangunan adalah korupsi dan tingginya angka kebocoran uang negara.* Laporan tahunan (25 Januari 2017) Indeks Persepsi Korupsi *yang disampaikan* Transparansi Internasional menyebutkan bahwa dari 176 negara posisi Indonesia turun ke peringkat 90. Indonesia kalah dari Brunei Darusalam (peringkat 41 dengan skor 58) dan Malaysia (peringkat 55 dengan skor 49).

*Di era reformasi korupsi cenderung makin meluas ke daerah-daerah.* Diduga kebocoran anggaran di daerah diperkirakan mencapai antara 20% - 40%.[18] Kini fenomenanya tak terbatas pada ranah eksekutif dan legislatif, tetapi juga telah merambah ke ranah yudikatif.[19] Sebagai satu-satunya penjaga gawang hukum yang dipercaya rakyat, KPK tak ubahnya seperti penyapu jalan. Dengan beban yang sudah berat, eksistensinya tak henti-hentinya mendapat serangan, termasuk dari elit-elit politik.[20]

## 6. Penutup

Sebagai bangsa yang sangat majemuk nasib NKRI sangat rentan. Tetapi, untungnya sejarah panjang hubungan antarsuku, agama dan ras di Indonesia tidak diwarnai oleh perbedaan kemajemukan tersebut. Masing-masing saling menghormati agama, kepercayaan dan budayanya. Yang membuatnya rentan adalah ketika pemerintah gagal bertindak secara adil, khususnya, dalam melindungi hak hidup ekonomi mereka.

Selain itu, tingginya tingkat korupsi telah menghambat pembangunan dan pemerataan. Kebijakan ekonomi yang diskriminatif dan menguntungkan golongan tertentu dalam bidang ekonomi pada akhirnya hanya menimbulkan ketimpangan ekonomi. Sejarah mencatat lahirnya Orde Baru dan Era Reformasi, salah satunya, diakibatkan oleh ketidakmampuan pemerintah dalam menyelesaikan masalah ketimpangan ekonomi. Dalam satu hal, merawat kemajemukan adalah pula merawat keadilan ekonomi.***

---

[18] "Data KPK Ungkap Kebocoran Anggaran di Daerah Capai 40 Persen," http://nasional.kompas.com, 4 Maret 2017.

[19] "Berdasarkan data KPK sepanjang tahun 2005-2016, setidaknya terdapat sekitar 41 penegak hukum yang terlibat dalam kasus korupsi", https://tirto.id/daftar-panjang-penegak-hukum-yang-jadi-pesakitan-kpk, 22 Agustus, 2017.

[20] "Menurut ketua KPK hingga September 2016 anggota DPR dan DPRD yang ditangkap sudah sekitar 119 orang, gubernur 15 orang, dan Bupati Walikota 50 orang", http://nasional.kompas.com/, 5 September 2016. Sementara itu, KPK juga disibukkan dengan adanya Pansus KPK oleh DPR.

SERI STUDI KEBUDAYAAN I

**PLURALISME, MULTIKULTURALISME, DAN BATAS-BATAS TOLERANSI**

# BATAS-BATAS TOLERANSI DALAM MULTIKULTURALISME PENDIDIKAN

## *Monthly Religious Devotion* as a Practice of Multiculturalism in Nation Star Academy Senior High School Surabaya

*Deny Satrio Aji*

*Berbagai persoalan isu-isu keberagaman telah menguras tenaga bangsa Indonesia. Salah satu isu krusial yang hingga kini menjadi fokus perhatian yakni keberagaman dari segi agama. Agama menjadi sensitif karena menyangkut keyakinan personal. Tulisan ini memfokuskan pada praktik multikultural di SMA Nation Star Academy Surabaya melalui Monthly Religous Devotion. Teori yang digunakan dalam penelitian ini yakni teori-teori multikulturalisme. Sedangkan metode penelitian ini yakni kualitatif deskriptif yakni dengan menggambarkan temuan-temuan data secara detail. Hasil dari penelitian ini didapatkan bahwa pertama, warga SMA Nation Star Academy memiliki toleransi yang tinggi dan tidak ada pembicaraan yang bernuansa SARA. Kedua, monthly religious devotion memiliki tindak lanjut berupa retreat keagamaan yang dilakukan di luar sekolah. Kesimpulan yang didapatkan dari tulisan ini yakni, dengan adanya monthly religious devotion siswa diajak memahami dan mengetahui praktik-praktik keagamaan agama satu dengan agama yang lainnya.*

### 1. Pendahuluan

Indonesia merupakan bangsa yang majemuk. Hal tersebut ditandai adanya beragam suku, etnis, ras, dan agama. Konsekuensi akan kondisi tersebut yakni adanya potensi konflik horizontal. Selain itu, adanya sentimen primordial terkadang membuat suasana menjadi semakin memburuk, terlebih lagi itu dikaitkan dengan persoalan agama. Sosiolog Peter M. Blau menjelaskan struktur masyarakat majemuk dibedakan menjadi dua yakni, *consolidated structrure* (konsolidasi) dan *intersected structure* (interseksi). Konsolidasi merupakan penguatan antar kelompok *in-group*, sedangkan interseksi merupakan irisan dalam suatu keragaman.

Berdasarkan hal tersebut kemajemukan yang ada di Indonesia diharapkan terbentuk sebuah interseksi-interseksi yang akan mengurangi potensi konflik. Untuk mencapai hal tersebut sebenarnya sudah ada beberapa formula yakni UUD 1945 (pasal 32 ayat 1 dan 2), Pancasila, Pendidikan Multikultur atau Penguatan Pendidikan Karakter (PPK). Formula tersebut juga diintegrasikan kedalam kurikulum nasional dengan tujuan membentuk *good character* dan toleransi yang tinggi sehingga kedepannya tidak banyak terjadi konflik bernuansa Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan (SARA). Seperti misal contoh konflik yang terjadi antara kelompok muslim dan kristen di Ambon yang pernah diteliti oleh Dieter Bartels. Konflik tersebut dapat dikatakan mengkhawatirkan dan parah karena terjadi hingga tiga tahapan (Bartels, 2011).

Di lain sisi Choirul Mahfud berpendapat bahwa sebenarnya sudah ada model pembelajaran yang mengajarkan keberagaman. Namun, hal tersebut belum cukup memadai sehingga konflik bernuansa SARA muncul dalam realitas sehari-hari (Mahfud, 2006). Untuk mendukung hal tersebut pendidikan multikultur memegang penting dalam menangkal konflik yang bernuansa SARA. Menurut Musa Asy'arie (dalam H.A.R Tilaar, 2002) menjelaskan pendidikan multikultur merupakan penanaman tentang cara, menghormati, tulus dan toleran terhadap keragaman budaya ditengah-tengah masyarakat yang plural.

Akan tetapi dalam praktiknya, hal-hal tersebut masih belum maksimal dan bahkan tidak semua sekolah menerapkannya. Berdasarkan pengamatan empiris sebagian besar sekolah hanya mengenalkan keberagaman dari sisi suku dan etnisitas atau budaya yang bersifat material seperti, tarian, lagu daerah, dan musik daerah. Padahal tren konflik yang krusial yakni konflik yang

dilatar belakangi oleh agama dan mengakibatkan dampak yang berkepanjangan. Berikut beberapa daftar rentetan konflik yang bernuansa agama di Indonesia :

| Nama Propinsi | Aksi Damai | Kekerasan | Total Insiden |
|---|---|---|---|
| NAD | 3 | 1 | 4 |
| Sumatra Utara | 9 | 8 | 17 |
| Sumatra Barat | 4 | 0 | 4 |
| Riau | 2 | 5 | 7 |
| Kep. Riau | 2 | 0 | 2 |
| Sumatra Selatan | 3 | 0 | 3 |
| Bangka Belitung | 1 | 0 | 1 |
| Bengkulu | 1 | 0 | 1 |
| Jambi | 1 | 0 | 1 |
| Lampung | 7 | 0 | 7 |
| Banten | 5 | 5 | 10 |
| DKI Jakarta | 267 | 41 | 308 |
| Jawa Barat | 57 | 45 | 102 |
| Jawa Tengah | 37 | 12 | 49 |
| DI Yogyakarta | 18 | 4 | 22 |
| Jawa Timur | 33 | 32 | 65 |
| Bali | 14 | 9 | 23 |
| NTB | 5 | 9 | 14 |
| NTT | 2 | 5 | 7 |
| Kalimantan Selatan | 5 | 1 | 6 |
| Kalimantan Tengah | 5 | 0 | 5 |
| Kalimantan Timur | 2 | 3 | 5 |
| Sulawesi Selatan | 19 | 6 | 25 |
| Sulawesi Tengah | 28 | 48 | 76 |
| Sulawesi Utara | 2 | 2 | 4 |
| Sulawesi Tenggara | 5 | 1 | 6 |
| Maluku Utara | 0 | 12 | 12 |
| Maluku | 7 | 36 | 43 |
| Papua | 3 | 0 | 3 |
| **Total** | 547 | 285 | 832 |

**Tabel 1**. Persebaran Konflik Keagamaan Berdasarkan Propinsi di Indonesia tahun 1990-2008 (Sumber : Laporan hasil penelitian kerjasama Yayasan Paramadina, UGM, dan Asia Foundation oleh Ihsan Ali Fauzi, dkk (2009) )

Berdasarkan tabel di atas dapat diketahui bahwa sudah 832 insiden konflik bernuansa keagamaan terjadi di Indonesia dari tahun 1990-2008, konflik pasca 2008 hingga saat ini tahun 2017 belum tertuang dalam tabel di atas. Secara sederhana otomatis jumlahnya lebih dari 832 insiden jika data terkumpul hingga 2017. Jika demikian kondisi tersebut sudah mengkhawatirkan karena potensi disintegrasi nasional semakin besar.Oleh karena itu peneltian ini bertujuan untuk mengenalkan praktik pendidikan multikultural di SMA NSA sehingga harapannya dapat dijadikan contoh serta memberikan dampak positif untuk mengurangi potensi konflik.

Beberapa penelitian mengenai pendidikan multikultural pernah dilakukan, yakni oleh Jiyanto dan Amirul Eko tahun 2016 dengan judul penelitian *"Implementasi Pendidikan Multikultural di Madrasah Inklusi Madrasah Aliyah Negeri Maguwoharjo Yogyakarta"* dengan hasil bahwa di SMA tersebut terdapat siswa penyandang disabilitas dan siswa yang tidak menyandang disabilitas (reguler). Dalam proses pembelajarannya ketika waktu-waktu tertentu siswa penyandang disabilitas akan digabung dengan siswa reguler. Selain itu pendidikan multikultural diintegrasikan ke dalam proses belajar mengajar melalui metode diskusi dan ceramah, serta kunjungan di beberapa situs bersejarah (Jiyanto, 2016).

Penelitian selanjutnya yakni *"Pendidikan Multikultural (Studi Kasus di Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama di Tulungagung)"* oleh Wenni Wahyuandari dkk tahun 2014. Hasil dari penelitian tersebut yakni analisis pendidikan multikultural yang terintegrasi dalam mata pelajaran yang dimasukkan ke dalam Kompetensi Dasar (KD), dan secara kurikulum sekolah sistem pendidikan

multikulturalnya sudah baik, namun dalam penjelasan penelitian tersebut tidak menjelaskan praktiknya pada siswa (Wenni, dkk, 2014).

Dengan demikian penelitian akan berfokus pada penerapan pendidikan multikultural di tingkat pendidikan SMA, dengan mengambil contoh kasus di SMA NSA yang menerapkan pendidkan multikultural berbasis toleransi keagamaan melalui program *Monthly Religious Devotion*. SMA NSA merupakan salah satu SMA berbasis SPK (Satuan Pendidikan Kerjasama) atau merupakan sekolah internasional yang warganya terdiri dari beragam suku, etnis, dan agama sehingga kemajemukan di sekolah tersebut sangat unik.

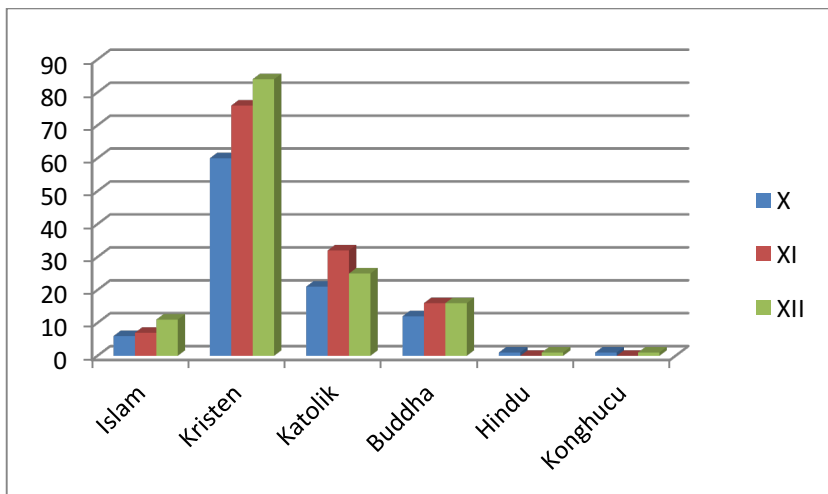
## 2. Metode Penelitian

Penelitian merupakan suatu aktivitas pencarian jawaban atas fenomena-fenomena dalam kehidupan sosial dalam masyarakat. Secara metodologis pelaksanaan penelitian ini akan menggunakan metode penelitian kualitatif, di mana metode ini merupakan sebuah metode yang menekankan landasan fenomenologi dalam mengambangkan ilmu pengetahuan (Ikbar, 2012). Metode penelitian kualitatif berusaha mencari gambaran yang utuh serta mendalam atas suatu realitas sosial. Penelitian dalam tulisan ini menggunakan metode kualitatif deskriptif, dengan menggambarkan praktik-praktik pendidikan multikultural di SMA Nation Star Academy sebagai lokasi penelitiannya.

Tulisan ini mengambil topik pendidikan multikultural di sekolah yang mana praktik nyata terkait multikultural sangat jarang melainkan banyak sekolah yang menerapkan hanya pada tataran konsep, maka dari penelitian mendapati hasil sebagai berikut, pertama landasan filosofi sekolah yang syarat dengan asas multikultural. Kedua, visi dan misi sekolah yang berbasis multikulturalisme dan nasionalisme religius.Ketiga praktik *Monthly Religious Devotion*. Serta yang terakhir yakni program *Retreat* yang menjadi tindak lanjut dari program *Monthly Religious Devotion* yang diadakan di luar sekolah.

## 3. Landasan Filosofi Sekolah SMA Nation Star Academy

Secara historis SMA NSA dahulunya memiliki nama SMA YPPI 1 yang merupakan bagian dari Yayasan Pendidikan dan Pengajaran Indonesia (YPPI). YPPI sendiri sudah berdiri sejak 1947 dan memeiliki dasar landasan yang menyesuaikan dengan Pancasila sehingga YPPI merumuskan 5 (lima) nilai-nilai dasar yang harus diterapkan pada sekolah yang tergabung dalam yayasan tersebut. Kelima nilai tersebut yakni *good character, sense of nasionalism, ecological awareness, multiculturalism, entrepreneurship.*

Ditahun ajaran 2017-2018 SMA NSA memiliki jumlah keseluruhan siswa sebanyak 371 siswa dengan rombongan belajar (rombel) yang terdiri dari kelas X IPA 2 kelas, X IPS 2 Kelas, XI IPA 2 kelas, XI IPS 3 kelas, XII IPA 3 kelas, dan XII IPS 3 kelas. Ketiga jenjang tersebut siswa-siswi memiliki keyakinan agama yang berbeda dan uniknya 6 (enam) agama resmi di Indonesia ada di sekolah tersebut dengan rincian sebagai berikut:

**Tabel 2.** Persebaran Agama Siswa SMA Nation Star Academy Surabaya Tahun Ajaran 2017/2018

Dengan demikian sekolah ini merupakan suatu prototipe atau miniatur dari kebhinekan Indonesia. Maka sekolah tersebut sudah dapat dikatakan kokoh landasan filosofi dan praktknya. Kehiduapan serta iklim kerukunan dalam lingkungan SMA NSA sangat terasa yang terepresentasikan dalam setiap interaksi sosial antara guru dengan guru, guru dengan siswa, dan bahkan dengan semua warga sekolah.

**4. Visi dan Misi Sekolah Berbasis Multikulturalisme**

Sekolah merupakan suatu lembaga formal yang memiliki fungsi mendidik dan mengembangkan bakat peserta didik. Dalam Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) dijelaskan dalam pasal 1 butir pertama yang menyatakan bahwa pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta ketrampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara. Butir kedua berbunyi pendidikan nasional adalah pendidikan yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 yang berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional dan tanggap terhadap tuntutan zaman (UU No. 23 Tahun 2003 Sisdiknas).

Berdasarkan hal tersebut sekolah memilki kewajiban untuk memenuhi kebutuhan akademik maupun non akademik para peserta didik yang nantinya memberikan output yang diharapkan bagi negara. SMA Nation Star Academy juga memiliki nilai-nilai yang diterapkan pada siswa-siswinya. Komponen nilai-nilai tersebut selain yang sudah sejalan dengan 5 (lima) nilai dasar YPPI, maka SMA NSA mengembangkan lagi dengan nilai yang lebih global sehingga SMA NSA menghasilkan output yang diharapkan sesuai dengan tujuan pendidikan nasional Indonesia yang mampu bersaing dikancah dunia. Nilai-nilai global yang dikembangkan oleh SMA NSA meliputi *Science Tchnology, Art, Religious* (STAR).

Dari nilai-nilai tersebut dapat diketahui bahwa SMA NSA dengan serius membangun mental peserta didik yang mampu menjadi generasi yang cemerlang serta berguna bagi bangsa dan negara.Selain itu SMA NSA juga sudah siap menyedikan ouput yang sesuai dengan tujuan pendidikan nasional dan menjadi tonggak munculnya benih-benih masyarakat yang toleran.

**5. *Monthly Religious Devotion* Sebagai Praktik Multikulturalisme**

Pertanyaan mendasar yang sering muncul pada isu-isu keberagaman yakni mempertanyakan tentang hubungan keyakinan agama dengan sikap toleransi yang dikemukakan oleh Anthony Reid dalam tulisannya dengan judul *pluralisme agama sebagai tradisi Asia* (Reid, 2015). Agama menjadi hal yang menakutkan ketika dogma dimainkan oleh elit penguasa guna menundukkan lawan yang ingin dikuasai. Agama tidak dilihat sebagai alat persatuan dan toleransi yang menyebabkan banyak konflik bermunculan sehingga perlu adanya arana edukasi yang berbasis multikultural yang berbasis praktik toleransi keagamaan.

Multkulturalisme tidak akan memiliki makna yang berarti tanpa adanya praktik nyata dan upaya reflektif. Sehubungan dengan hal tersebut pelaksanaan praktik multikultural di SMA Nation Star Academy Surabaya yakni melalui kegiatan *Monthly Religious Devotion*. *Monthly religious devotion* memiliki tujuan untuk menanamkan iman religius dan pemahaman keberagaman dari sisi agama kepada siswa-siswi SMA NSA.

Dalam praktiknya kegiatan ini dilaksanakan setiap hari senin satu bulan sekali. Kemudian siswa-siswi dikumpulkan sesuai dengan agamanya masing-masing di tempat yang sudah disiapkan sebagai bagian dari fasilitas sekolah. Kegiatan dalam *devotion* tersebut berisikan ceramah dan doa-doa. Hal lain dari *devotion* ini yakni tiap agama akan didampingi oleh guru pendamping yang berbeda agama dengan tujuan untuk menumbuhkan rasa toleransi.

*Monthly religious devotion* sebagai nafas dalam iman yang berisi pedoman hidup dan cinta kasih yang diajarkan oleh pemuka agama masing-masing yang dapat membuat siswa sadar akan saling menghargai sesama dan tebal dalam imannya. Suasana *devotion* dikemas dengan menarik dengan konsep anak muda sehingga jauh dari kesan membosankan. Selain itu dalam setiap rangkaiannya ada refleksi-refleksi yang diberikan oleh tiap-tiap pemuka agama terhadap siswa-siswi yang mnegikuti kegiatan tersebut. Refleksi tersebut pertama berisi poin tentang kebesaran dan kasih Tuhan terhadap semesta dan manusia. Hal tersebut bertujuan untuk membentuk karakter religius siswa-siswi SMA NSA. Selain karakter yang religious, refleksi yang kedua yakni mengajak siswa-siswi untuk melihat sekeliling yakni tentang beragamnya agama-agama yang disatukan oleh kesamaan ajaran yakni cinta kasih. Cinta kasih dalam agama-agama menjadi landasan utama manusia dalam menjalankan kehidupan dari sisi sosial.

Lebih lanjut lagi *monthly religious devotion* ini menjadi suatu ruang publik yang memungkinkan konsensus baru antar anggota warga sekolah terkait keberagaman. Hal tersebut senada dengan (Haryatmoko, 2010) yang mengatakan bahwa multikulturalisme lebih menuju pada upaya untuk menciptakan, menjamin, dan mendorong pembentukan ruang publik yang memungkinkan beragam komunitas bisa tumbuh berkembang disesuaikan dengan kemampuan jangkauan langkah masing-masing. Ruang publik memiliki dua dimensi. Pertama ialah ruang kebebasan politik dan kesamaan; kedua unsur ini terwujud bila warga negara bertindak bersama dalam koordinasi melalui wicara dan persuasi. Kedua, ruang publik adalah dunia bersama, artinya semua bentuk institusi dan lingkup yang memberi konteks permanen bagi kegiatan warga negara. Dengan demikian ruang publik tidak bisa dilepaskan dari pengakuan dan jaminan akan pluralitas serta aksi politik.

Multikulturalisme tidak hanya menentang penyeragaman dan mendorong peneriman perbedaan, Ada setidaknya tiga pemahaman yang memiliki sosial-politik. Pertama, pemahaman akan kesatuan didalam perbedaan mempunyai implikasi terbentuknya sistem baru, sehingga ada suatu forum untuk menciptakan kesatuan tanpa mengingkari kekhasan dan keberagaman. Selain itu multikulturalisme mendorong menerima keberagaman, sikap toleran, tidak diskriminatif, dan menghormati yang lain. Kedua, multikulturalisme mengandaikan adanya perjumpaan budaya dan identitas yang berbeda. Implikasinya, multikulturalisme menjadi jembatan, tempat negosiasi, peleburan cakrawala pemikiran dan dialog. Ketiga, multikulturalisme mau mengkritisi dan mengingatkan bahwa institusi-institusi bisa menghasilkan rasisme dan bentuk-bentuk diskriminasi

lain (Haryatmoko, 2010). Dengan demikian institusi sekolah dalam hal ini SMA NSA telah menciptakan suatu sistem baru dalam pengelolaan keberagaman dari segi agama sehingga potensi akan diskriminasi dan sentimen keagamaan akan semakin kecil dan bahkan tidak ada.

### 5. Retreat sebagai Tindak Lanjut *Monthly Religious Devotion*

Di Indonesia, kebijakan multikultural yang mendesak adalah menyangkut hubungan agama. Menurut (Haryatmoko, 2010) penerimaan keberagaman perlu menjadi prioritas dalam program multikulturalisme. Adanya kekerasan dan rendahnya toleransi sangat mewarnai sejarah hubungan agama-agama. Sejarah seperti itu meredupkan wajah agama yang menyuratkan kedamaian, kedalaman hidup, solidaritas, cinta dan harapan teguh. Sebabnya karena sulit menerima perbedaan. Masalah pokok ialah bagaimana seorang penganut suatu agama menerima dan menghomati agama lain dan sekalius memegang teguh otentisitas kebenaran agamanya sendiri. Bila mampu menjawab tantangan ini orang akan menghadapi dengan bijaksana perbedaan agama sehingga bisa hidup bersama dalam suasana damai dan produktif.

Seperti yang sudah dipaparkan dalam penjelasan sebelumnya penanaman sikap untuk mampu menerima keberagaman dapat dilakukan melalui pendidikan multikulturalisme yang tidak hanya terintegrasi dalam pembelajaran berbasis teori melainkan adanya praktik. Praktik pendidikan multikultural memberikan pengalaman yang berharga bagi peserta didik untuk siap dan mampu menerima keberagaman baik ketika mereka dalam lingkungan sekolah maupun lingkup masyarakat yang lebih luas. Seperti penerapan pendidikan multikultural yang diterapkan oleh SMA NSA melalui kegiatan *devotion* yang dilakukan sebulan sekali. Tidak hanya berhenti sampai disitu, ada program lanjutan atau bagian dari tindak lanjut dari *devotion* tersebut yakni program *Retreat*.

*Retreat* merupakan kegiatan pendalaman iman atau rohani yang menjadi representasi nilai sekolah yakni national religious. Kegiatan tersebut dilakukan setiap satu kali dalam kurun waktu persemester selama tiga hari dua malam di luar sekolah, lebih tepatnya di tempat yang disucikan atau tempat beribadatan seperti *camp*, vihara, klenteng, dan lain-lain yang sesuai dengan masing-masing agama siswa. Selama kegiatan tersebut siswa-siswi ditempa dan didik *sense of good character* guna mewujudkan nilai sekolah dan tujuan pendidikan nasional.

Selain siswa-siswi ditempa karakternya, mereka juga diajak menyelami pengalaman spritual seperti doa-doa atau pujian yang mereka jarang lakukan di sekolah. Pemateri juga didatangkan dari orang-orang yang sudah sangat berpengalaman dan tentu memiliki tingkat kharismatik yang tinggi guna memantapkan segala sesuatu yang diajarkan, seperti mendatangkan ulama, bhikku, pastor, pendeta, dan lain-lain. Lalu kegiatan tersebut ditutup dengan kegiatan *outbond* atau mengunjungi tempat-tempat yang dianggap memiliki nilai-nilai luhur seperti makam, gereja tua, dan bahkan candi.

### 4. Kesimpulan

Konflik memang suatu realitas yang tidak dapat dipisahkan dari realitas kehidupan sosial masyarakat. Namun, tidak begitu saja konflik diabaikan tanpa adanya manajemen atau tata kelola konflik. Konflik yang tidak tertangani dengan baik akan memicu tindak kekerasan dan kerusuhan yang akan membawa korban jiwa. Konflik yang kerap terjadi di Indonesia yakni konflik seputar isu Suku, Ras, Agama, dan Antargolongan (SARA). Di sisi lain dari hal tersebut yakni agama menjadi sorotan utama terkait konflik di Indonesia. Agama cenderung dijadikan sebagai tameng untuk melakukan dominasi. Selain itu agama ditafsirkan secara sempit untuk melakukan tindak

kekerasan dan bahkan unsur primordialisme agama sangat tinggi sehingga gesekan akan semakin tampak pada kebergaman yang ada di tengah-tengah negara Indonesia.

Sehubungan dengan hal tersebut maka pendidikan multikulturalisme menjadi bagian dari upaya untuk mengatasi konflik tersebut. Sekolah yang memiliki tujuan mulia menciptakan generasi emas harus diwujudkan. Salah satu sumbangsih pendidikan multikulturalisme yang dilakukan oleh SMA Nation Star Academy Surabaya yakni melalui landasan filosofi sekolah, visi dan misi sekolah, kegiatan *Monthly Religious Devotion,* serta kegiatan *Retreat*. Kegiatan tersebut berbasis praktik nyata dan juga terintegrasi dalam kurikulum sekolah. Harapannya *output* yang dimiliki akan membuat kondisi yang lebih baik dalam masyarakat dan bangsa Indonesia umumnya.

**Daftar Pustaka**

Bartels, Dieter. 2011. *Kebangkitan Adat dan Lembaga Kolonial dalam Penyelesaian Kerusuhan antara Kelompok Muslim dan Kelompok Kristen di Ambon*. Dalam : Martin Ramstedt dan Fadjar Ibnu Thufail, editor. *Kegalauan Identitas : Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru*. Jakarta : Grasindo. p. 119-144.

Haryatmoko. 2010. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Jakarta : PT. Gramedia.

Ikbar, Yanuar. 2012. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif*. Bandung: Refika Aditama

Lampiran Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas). Elsam.

Mahfud, Choirul. 2006. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Reid, Anthony. *Pluraisme Agama sebagai Tradisi Asia*.Dalam : Bernard Adeney-Risakotta, editor. *Mengelola Keragaman di Indonesia*. Yogyakarta : Mizan, 2015. p. 45-57.

Tilaar, H.A.R. 2002. *Perubahan Sosial Pendidikan: Pengantar Pedagogik Transformatif untuk Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia.

UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Surabaya : CV. Cahaya Agency.

# Distorsi Pendidikan Agama di Indonesia dan Integrasi Nasional?

*Muhammad Wildan Khunaefi*

*Pendidikan agama mungkin bukan wacana yang baru dalam mewujudkan integrasi bangsa, namun banyak dari tulisan sebelumnya melupakan kajian dari struktur yang membentuk polarisasi kehidupan beragama di Indonesia. Kajian ini berbasis pada dialektika pencarian hakikat pendidikan agama dari realitas struktur pendidikan agama di Indonesia. Studi ini akan berusaha mengungkap proses realitas struktur pendidikan agama di Indonesia, yaitu pendidikan agama yang diperlihatkan sebagai upaya pemersatu bangsa pada faktanya memberikan peluang pada pembentukan arena dalam kontestasi antar agama. Hal ini dapat terlihat dari model mono-agama yang menjadi dasar pendidikan agama di Indonesia. Oleh karena itu tulisan ini mempunyai kerangka yang lebih sensitif untuk mengungkap realitas pendidikan agama di Indonesia dalam kerangka integrasi bangsa. Pada akhirnya kajian ini tentu akan memberikan khasanah bagi pembaca dan pemerintah tentang keberadaan celah pada sistem pendidikan agama di Indonesia.*

## 1. Pendahuluan

Basis negara Indonesia yang plural dapat menjadi ladang ranjau tersendiri, jika *core* antar kelompok tidak didasari atas toleransi dan semangat integrasi. Hal ini kemudian nyata terlihat dari aksi radikal yang mulai memanas beberapa dekade belakangan ini (Parolin, 2010: 3). Potensi dari realitas gerakan radikal semakin nyata terlihat ketika hasil survey peneitian LaKIP (2010) menunjukkan bahwa sebanyak 48,9% siswa di Jabodetabek menyatakan setuju terhadap aksi radikal. Lebih lanjut penelitian yang dilakukan Fadjar (2007: 35) menemukan 88% informan mempunyai perspektif yang sama tentang "gerakan radikal yang dilakukan merupakan sebuah kewajaran karena bagian dari perintah agama". Hal ini merepresentasikan bahwa gerakan radikal dianggap sebagai sebuah kewajaran, bahkan gerakan radikal menjadi titik tolak keyakinan atas paham dan solidaritas kelompok. Hal ini yang kemudian digunakan oleh kelompok radikal untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai apresiasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkukuh identitas kolektif (Arkoun, 1997: 9). Berdasar hal tersebut, radikalisme dapat dipahami sebagai representasi dari hancurnya batas-batas toleransi antar kelompok (Abdullah, 2014: 2).

Lebih lanjut studi yang dilakukan Sterkens (2001) menjelaskan bahwa radikalisme berawal dari kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama itu sendiri dan pemahaman literalistik atas teks-teks agama, sehingga kebanyakan dari pelaku radikalisme berasal dari kelompok dogmatik (Masduqi, 2012). Selanjutnya kelompok-kelompok radikal juga tidak jarang menjadikan kegiatan mentoring keagamaan di sekolah maupun perguruan tinggi memiliki muatan radikalisme (Fadjar, 2007: 35). Meskipun pada hakekatnya pendidikan agama yang mempunyai tujuan untuk penciptaan kehidupan yang harmonis, namun penelitian tersebut merepresentasikan bahwa pendidikan agama telah dijadikan sebagai ladang subur bagi tumbuhnya paham fundamentalisme ekstrim atau radikalisme keagamaan (Hendroprioyono, 2009: 13). Logika inilah yang menjelaskan bahwa, tujuan, isi, dan posisi pendidikan agama di sekolah-sekolah tidak berarti jelas, sebaliknya pendidikan agama telah menjadi contoh utama untuk menunjukkan eksistensi agama tertentu dengan paham radikal (Wardekker, 2001). Representasi di atas menjelaskan bahwa realitas pendidikan agama yang berpaham dogmatis, akan menyebabkan sikap inteloransi yang berujuang pada gerakan radikal yang membahayakan integrasi bangsa Indonesia.

Disisi lain, hasil studi yang dilakukan Jackson (2002) menyatakan bahwa "meskipun agama sering disajikan sebagai agama monolitik dengan sedikit intern keragaman, kepercayaan dan praktik dalam agama-agama yang beragam serta perubahan dari waktu ke waktu dengan sumber-sumber baru ide-ide dan nilai-nilai, pada kenyataannya agama dapat dibalikkan sebagai pemersatu sebuah keberagaman." Bahkan jawaban yang paling mungkin untuk menjawab tantangan dari hubungan timbal balik yang kompleks antara iman, identitas agama, etnis dan kewarganegaraan dalam masyarakat kontemporer adalah melalui pendidikan agama (Baumfield, 2002: 82). Oleh karena itu, diperlukan definisi dan pemahaman pendidikan agama guna memahami pembelajaran dalam pendidikan agama yang membuat subjek mendapatkan pengalaman yang benar (Teece, 2010). Ini akan memberikan kontribusi pada pemahaman dan posisi agama secara benar. Sehingga pendidikan agama tidak diajarkan sebagai *doxa* yang memperkuat rasa primordialisme, namun pendidikan agama diajarkan untuk memperkuat integrasi bangsa Indonesia.

Oleh sebab itu, studi ini akan mempertanyakan bagaimana distorsi dapat terjadi pada pendidikan agama? Hal ini akan dilihat melalui kesatuan pembentuknya, sehingga kajian ini akan memberikan kerangka pemikiran yang lebih sensitif dalam melihat sebuah fenomena dalam korelasi pendidikan agama, intoleransi, radikalisme dan integrasi nasional. Selain itu, kajian ini juga akan bermanfaat bagi para pendidik, orang tua atau agamawan yang akan memberikan ilmu agama kepada orang lain terutama generasi muda terkait pendidikan agama yang baik. Lebih lanjut, kajian ini juga berusaha menjelaskan implementasi pendidikan agama yang benar dalam rangka mewujudkan integrasi nasional. Harapannya, kajian ini dapat dipertimbangkan oleh pemerintah dan pihak terkait dalam perbaikan implementasi pendidikan agama ke depannya.

## 2. Metodologi

Paper ini ditulis dengan metode kualitatif guna menafsirkan fenomena yang terjadi (Moleong, 2014: 5), dengan kombinasi studi literatur untuk mendapatkan data dan proses analisis data. Langkah pertama yang penulis gunakan dalam penulisan artikel ini adalah menetapkan topik penelitian (pendidikan agama, intoleransi, dan integrasi nasional), selanjutnya penulis melakukan kajian yang berkaitan dengan teori yang berkaitan dengan topik penelitian. Akhirnya penulis meminjam konsep-konsep dari Pierre Bourdieu untuk menganalisis basis kekuatan agama dalam proses pembangunan dan perubahan sosial di Indonesia. Hal ini dimaksudkan untuk melihat realitas sosial tentang distorsi pendidikan agama di Indonesia, untuk kemudian ditindak lanjuti dengan melihat *deep-meaning* dari distorsi pendidikan agama sebagai titik balik dalam kontribusi integrasi nasional.

Lebih lanjut, sumber-sumber kepustakaan (relevan) yang penulis gunakan dari buku, jurnal, hasil-hasil penelitian (tesis atau disertasi), dan sumber-sumber lainnya yang sesuai (internet), akan penulis review dan komparasikan untuk kemudian penulis gunakan sebagai analisis. Setelah proses analisis selesai, maka pada langkah selanjutnya adalah penulis menyusun argumen secara runtut untuk dipergunakan dalam penulisan. Oleh karena itu studi kepustakaan meliputi proses umum seperti; mengidentifikasikan teori secara sistematis, penemuan pustaka, dan analisis dokumen yang memuat informasi yang berkaitan dengan topik penelitian (Nazir, 1998: 112).

## 3. Pembahasan

Mencerdaskan kehidupan bangsa merupakan tujuan dari pendidikan, terlebih pendidikan agama merupakan agen pelaksana dari pelengkap kemampuan *intelegent question* (IQ), berupa *spiritual question* (SQ). Hal tersebut tentunya diharapkan untuk mencapai stabilitas nasional

tanpa konflik, namun pada kenyataannya pendidikan agama telah ditunggangi oleh berbagai kepentingan agama itu sendiri. Sehingga pendidikan agama sekarang ini dijadikan sebagai persemaian agen agama yang berkepentingan, hal ini secara sintakmatik memunculkan batas-batas toleransi yang kuat. Lebih lanjut, agama itu sendiri telah berubah menjadi kompleks organik yang terus bergerak, sedangkan entitas internal yang beragam dapat digunakan sebagai alat heuristik untuk mengeksplorasi hidup-dunia yang dari pemeluk agama (Wright, 2004). Hal ini dapat kita telaah dari perubahan yang terjadi dalam pendidikan agama di Indonesia.

### 3.1. Ke-semu-an Agama

Cara yang paling baik untuk memahami fenomena yang terjadi adalah melihat wujud asli dari agama yang terorganisasi (Cush, 2007: 166). Hal ini dikarenakan dalam agama selalu berada pada berbagai unsur kehidupan, sehingga agama representatif dijadikan pendekatan yang baik. Lebih lanjut, Jackson (2008) menjelaskan secara universal, agama merupakan konstruksi manusia sebagai wujud legitimasi. Legitimasi ini dibentuk oleh konstruksi kekuasaan yang mencakup budaya dan simbol, ini akan di reproduksi secara terus menerus melalui interaksi agen dan struktur di dalam masyarakat (Bourdieu, 1986). Lebih rinci konstruksi dilakukan melalui tiga cara yaitu asosiasitif norma pada bentuk disposisi; kapasitas terlatih dan reproduksi struktur berfikir tanpa henti, serta cara bertindak dengan tertentu (Wacquant dalam Navarro, 2006: 16). Hal ini menyebabkan pengalaman intensionalitas kolektif dalam konteks agama jauh lebih umum dan mendalam pada konteks 'kelompok' daripada dalam konteks 'seluruh' agama (Jackson: 2008). Sehingga dalam proses tersebut habitus “tidak tetap atau permanen, dan dapat berubah di bawah situasi yang tidak terduga atau selama periode sejarah yang panjang” (Navarro, 2006: 16).

Habitus selalu direproduksi secara tidak sadar, “tanpa mengejar sengaja koherensi” “... tanpa konsentrasi sadar” (Bourdieu, 1984: 170). Hal ini diklaim sebagai “proses mendefinisikan dan meliputi tradisi keagamaan diatur oleh hubungan kekuasaan antara pihak-pihak yang bersangkutan” (Wright, 2004). Selanjutnya dalam diskusi yang diikuti, kita akan merujuk pada 'individu' agak daripada 'iman pribadi', berkonsentrasi pada bahasa, pengalaman, perasaan individu dan sikap dalam konteks agama, namun dengan mempertimbangkan pengaruh jenis lain dari grup (Jackson, 1997: 62). Segala konteks tersebut merupakan modal, seperti yang dikatakan oleh Bourdieu (Navarro, 2006: 16) modal melampaui pengertian dari sekedar aset material namun modal juga berbentuk dalam bentuk sosial, budaya atau simbolik. Wardekker (2001) menjelaskan bahwa manusia sebagai penanda budaya, dengan menjadi (tubuh) di dunia untuk bertransaksi dengan itu, sehingga mereka membentuk pola dan makna untuk mereka bertindak. Wright menyimpulkan baik bahwa tradisi agama diskrit hanyalah alat heuristik, sehingga bentuk-bentuk modal mungkin sama pentingnya, dan dapat terakumulasi dan dipindahkan dari satu arena ke arena yang lain (Navarro, 2006: 17).

Arena terwujud dalam berbagai arena sosial dan kelembagaan di mana orang mengekspresikan dan mereproduksi disposisi mereka, serta tempat mereka bersaing untuk melakukan berbagai distribusi modal (Gaventa 2003: 6). Sekolah yang memiliki tugas dalam transmisi norma dan nilai-nilai lain dari nilai rasionalitas (Wardekker, 2001), merupakan arena tersendiri yang merupakan bidang yang penting dalam distribusi modal. Bidang adalah jaringan, struktur atau mengatur hubungan yang mungkin intelektual, agama, pendidikan, budaya, dan lainnya (Navarro, 2006: 18). Pada bidang ini, modal budaya dan sarana diciptakan atau ditransfer dari bentuk-bentuk lain. Sehingga tidak jarang pada berbagai pergeseran dari bentuk-bentuk budaya agama dan simbol-simbol agama, merupakan selimut dari penyebab ketimpangan.

Sekolah yang mengatur kegiatan terpisah antara informasi yang obyektif tentang pandangan agama atau pandangan dunia, berada di bawah label pendidikan agama yang tidak menawarkan kondisi yang optimal dalam proses pembentukan identitas pribadi yang aktif dan dinamis (Wardekker, 2001). Hal tersebut terjadi kerena adanya dominasi suatu kelompok yang

kemudian memberikan legitimasi atas arena (sekolah). Pada konteks pendidikan agama, tidak jarang kelompok dominan (kadang-kadang instansi pemerintah atau kelompok orang dalam) menggunakan kekuasaan mereka untuk mengecualikan, meminggirkan atau menggambarkan beberapa kelompok atau tradisi atau untuk mempromosikan kepentingan orang lain. Misalnya, kuat *insider* kelompok dapat mewakili agama dalam buku teks dengan cara yang selanjutnya kepentingan khusus mereka, mempromosikan pandangan tertentu dari agama (Jackson, 2002). Demikian pula, kelompok agama dapat menyamar sebagai *account* 'tujuan'. Misalnya, analisis terbaru dari subjek 'Budaya Agama' di sekolah-sekolah di Federasi Rusia menunjukkan bagaimana apa yang diwakili oleh otoritas sebagai subjek non-konvensional yang digunakan untuk mempromosikan nasionalisme dan kepercayaan Ortodoks tradisional (Willems, 2007). Contoh lain berasal Fujiwara (2007) yang berpendapat bahwa program terus terang non-konvensional, pada kenyataannya, secara politik dimuat dengan maksud mempromosikan Shinto etnosentrisme melalui buku teks tertulis secara terus menerus.

Pada proses progresif tersebut terdapat "proses pendefinisian tradisi keagamaan yang ikut diatur oleh hubungan kekuasaan antara pihak-pihak yang bersangkutan" (Wright, 2004). Bahkan lembaga pendidikan bersama dengan rumah agama, telah menjabat sebagai kendaraan politik untuk transmisi pengetahuan dan praktek keagamaan, sejarah budaya dan identitas, dan baik moral dan kode etik (Memon, 2011). Hal tersebut secara implisit menyatakan bahwa "Tuhan sebagai *super-being* dalam kehidupan mendukung usaha keras dari pengalaman religius, sehingga dapat dipahami bahwa keyakinan merupakan dasar dari tindakan untuk menentukan bagaimana kita akan bertindak" (Miedema, 1996: 356). Hal tersebut dipertegas oleh Bourdieu (1986:141) yang menyatakan "semua hal tersebut mengarah pada penerimaan sadar dalam perbedaan sosial dan hierarki, dari tempat seseorang dan pengecualian perilaku diri". Kesadaran tersebut sejatinya merupakan bagian dari *doxa*, yang lahir atas kepatuhan terhadap urutan hubungan dari struktur yang tak terpisahkan baik dalam dunia nyata dan pikiran, sehinggga di terima sebagai realitas atau kesadaran semu (Bourdieu, 1984: 471). Dengan demikian di banyak sekolah denominasi terikat, pendidikan agama telah direduksi menjadi "informasi kognitif pada berbagai pandangan dunia" (sekolah sebagai salah satu subjek) (Dronkers, 1996).

Pendidikan agama akhir-akhir ini merupakan bagian dari bentuk transformasi dari peran agen yang memiliki kekuasaan untuk melegitimasi tujuannya. Legitimasi dan budaya adalah medan pertempuran di mana kesesuaian ini dibantah dan akhirnya terwujud di antara agen, sehingga menciptakan perbedaan sosial dan struktur yang tidak seimbang (Navarro, 2006: 19). Tak satu pun dari retorika di atas menunjukkan bahwa, representasi sepenuhnya dari agama atau bentuk pendidikan agama mempunyai sisi yang toleran dan humanis. Namun, representasi pendidikan agama menggambarkan bagaimana tubuh dari pendidikan agama yang kuat, kemudian mendistorsi atau menggambarkan materi dalam kepentingan mereka sendiri.

### 3.2. Harapan, Kenyataan dan Batas Keagamaan

Pendidikan bukan lagi wacana yang baru di Indonesia, namun tidak dapat dipungkiri bahwa kebijakan pendidikan pada ranah publik mengatakan setidaknya 20 persen dari APBN/ APBD diperuntukkan bagi pengembangan pendidikan nasional terutama sekolah (Tilaar dan Riant, 2012: 2). Dijelaskan oleh Jackson (2003) sekolah harus mempromosikan dan melaksanakan pengembangan keterampilan, pemikiran independen, sikap kritis, dialog, interaksi antara peserta didik dari latar belakang yang berbeda, mempromosikan keadilan sosial (termasuk toleransi beragama) dan pengetahuan tentang agama. Hal ini perlu dilakukan untuk memberikan pembelajaran, sekaligus pembentukkan karakter peserta didik untuk memiliki kualitas karakter yang baik. Dijelaskan lebih rinci oleh Abror (2013), agama sebagai pemegang kunci nilai-nilai toleransi harus bersikap kritis terhadap informasi di media, agar tidak terbentuk sikap apologetik.

Meskipun begitu harapan yang dikatakan, pada kenyataanya runtutuan aksi kriminalitas, tindakan asusila, dan aksi-aksi radikal, mengindikasikan bahwa terdapat kekeliruan pada

pendidikan Indonesia terutama pendidikan agama sebagai kunci penanaman toleransi. Analisis M. Sirozi (2010: 10) menyatakan bahwa benar atau tidaknya sistem pendidikan tunggal dalam masyarakat pluralis bergantung pada sistem yang memberi kesempatan yang sama (*equality of oppurtunity*) pada semua kelompok masyarakat dan generasi muda mengalami bahwa belajar bersama dapat mencairkan perbedaan-perbedaan sosial mereka. Analisis tersebut menegaskan ruang logika kita jika, aksi kriminalitas, tindakan asusila, dan aksi-aksi radikal berpangkal dari eksistensi perbedaan social-agama dan *inquality* yang semakin besar pada pendidikan Indonesia.

Lebih lanjut, studi komparatif yang dilakukan Saleh (2015) di tiga negara (Mesir, Turki dan Iran) menemukan bahwa realitas pendidikan yang terjadi disebabkan oleh atmosfir politik dan kebijakan pemerintah. Hal ini bukan tanpa sebab, seperti yang diungkapkan Abernethy dan Coombe (1965: 287) bahwa kehidupan masyarakat dipengaruhi oleh kebijakan-kebijakan pendidikan yang dibuat oleh pemerintah. Ini menjelaskan bahwa pendidikan merupakan entitas dasar pembentuk prilaku manusia dan kebijakan pendidikan itu sendiri mengandung unsur kepentingan kelompok tertentu. Bahkan Baldridge (1971) juga menambahkan bahwa lembaga-lembaga pendidikan dipandang sebagai sistem-sistem politik-mikro kelompok tertentu. Pengaruh massa dan kebijakan pada pendidikan, pada akhirnya menyebabkan struktur tersebut mengalami beberapa proses transformasi. Seperti yang diungkapkan oleh Wardekker (2001) bahwa pendidikan masa kini telah bertransformasi dari proses sekularisasi, pluralitas yang berkembang dari budaya, dan dominasi yang terus meningkat dari pendidikan kepada transmisi dan akuntabilitas masing-masing agama.

### 3.3. Kebijakan yang Mendistorsi

Keberagaman agama di Indonesia dengan sistem pemerintahan demokrasi membuat perpolitikan Indonesia menjadi dinamis, terlebih ketika partai-partai yang berlandaskan agama menggunakan umatnya untuk mendapatkan suara dalam mencapai kedudukan di pemerintahan. Hal tersebut dimaksudkan untuk memberikan pengaruh agamanya dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, sekaligus menunjukan eksistensi dan menentukan pengaruh atas kebijakan di Indonesia. Hal tersebut dapat dipahami sebagai gerakan fundamentalisme yang memasuki ranah politik dari sistem demokrasi modern, untuk kemudian memiliki kedudukan dan *previlege* atas penentuan sebuah kebijakan negara.[1] Kebijakan negara sebagai alat politik dapat dilihat dari internalisasi cita-cita liberal dalam demokrasi negara, hal tersebut untuk mensahkan nilai-nilai baru untuk mencapai sebuah negara yang diinginkan. Bahkan beberapa kelompok menggunakan modal sosial dan budaya yang dihasilkan dalam asosiasi keagamaan untuk mencapai tujuan demokrasi melalui alih tangan partai politik. Berdasarkan penjelasan tersebut, kebangkitan agama

[1] Istilah fundamentalisme berawal dari serangkaian pamflet yang berjudul “The Fundamental Of The Faith” yang diterbitkan di Amerika Serikat pada tahun 1920-an. Dalam pamflet tersebut, para pemimpin Protestan (evanglist) yang konservatif pada masa itu menyerukan kembali apa yang mereka yakini sebagai inti kebenaran Protestan demi menghadapi semangat zaman yang liberal dan progresif. Istilah fundamental kemudian digunakan untuk mengidentifikasi kelompok Protestan yang anti terhadap modernitas. Dalam hal ini, kamus Oxford mendifinisikan kata fundamentalisme sebagai “pemeliharaan secara ketat atas kepercayaan agama tradisional seperti kesempurnaan Injil dan penerimaan literal ajaran yang terkandung di dalamnya sebagai fundamental dalam pandangan Kristen Protestan. Berbicara mengenai istilah fundamentalisme, banyak para sarjana (khususnya sarjana Muslim) mengakui bahwa penggunaan istilah “fundamentalisme” sangat problematik dan tidak tepat. Kaum Syiah yang dalam suatu pengertian umumnya dikenal sebagai para fundamentalis, tidak terikat pada penafsiran harfiah Al Qur’an. Dalam hal ini William Montgomery Watt mendefinisikan bahwa kelompok fundamentalis Islam adalah kelompok muslim yang sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh tanpa adanya suatu arus modernisasi di dalamnya. Fundamentalisme merupakan salah satu fenomena abad 20 yang paling banyak dibicarakan. fundamentalisme selalu muncul dalam setiap agama besar dunia, tidak hanya Kristen dan Islam, namun juga terdapat pada agama Hindu, Budha, Yahudi dan Konfusianisme. http://ibrahim-muhlis.blogspot.co.id/2011/06/fundamentalisme.html

di Asia (seperti Indonesia) paling baik dipahami sebagai respon kreatif dan non-sekuler ke ketidakamanan eksistensial dan peluang partisipatif (McLeod, 2007).

Indonesia sebagai negara berkembang dengan pluralisme agama, memberikan kompleksitas ideologi dan implementasi pada agama dan pendidikan. Tujuan pendidikan Indonesia untuk "mencerdaskan kehidupan bangsa" seperti yang tertuang dalam pembukaan UUD 1945 tentunya sangat penting keberadaannya, terlebih lagi agama yang merupakan keyakinan hamba-sah-Nya sebagai basis dalam kehidupannya tentu tidak bisa dipisahkan. Ideologi dan kompleksitas agama ini yang kemudian menimbulkan gerakan fundamentalisme di Indonesia, sebagai salah satu hasil dari kebijakan politik dari gerakan fundamentalisme dapat dilihat dalam deskripsi pendidikan menurut UU No. 20 Tahun 2003 tentang sistem pendidikan Indonesia yang berbau Islam sebagai agama yang dominan di Indonesia, pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta diidik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa, dan negara.[2]

Kata yang perlu digaris bawahi adalah kata "akhlak", "akhlak merupakan kata jamak dari kata *khuluk*, berasal dari bahasa Arab yang berarti perangai, tingkah laku, atau tabiat (Mubarak, 2008). Ini menjelaskan bahwa dalam deskripsi "pendidikan" di UU No. 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional terdapat asumsi dasar agama Islam. Lebih lanjut, ini dapat dibaca sebagai "perjanjian implisit" pada kelompok agama, mungkin ini akan menjadi multitafsir. Di satu sisi bagi kelompok agama mayoritas, perjanjian tersebut merupakan *signified* dari penegasan atas posisinya. Sedangkan bagi kolompok minoritas, perjanjian tersebut merupakan manifestasi untuk meminimalisir adanya diskriminasi. Hal ini pula yang mengarahkan pembacaan kita pada model pendidikan mono-agama kognitif yang digunakan oleh Indonesia sebagai basis pendidikan agama. Pendapat ini juga didukung oleh pendapat Sterkens (2015a) yang menjelaskan bahwa,

> "Pada kurikulum pendidikan agama Indonesia pasal 6 Peraturan Depag No. 16/2010 menjelaskan 'Perumusan standar isi pendidikan agama seperti yang disebutkan pasal 5 ayat (1) pendidikan agama bertujuan untuk memperdalam, memperluas, mendorong, berlatih, dan sebagai fondasi peserta didik dalam kehidupan sehari-hari' menjelaskan bahwa preferensi Indoenesia berada pada model mono-agama".

Lebih lanjut model mono-agama memiliki dua kelemahan yaitu model mono-agama tidak benar-benar mengakui pluralitas agama, dalam arti bahwa hal itu tidak mendekati agama-agama lain dalam hal pemahaman diri mereka sendiri, dan tidak memberikan kesempatan untuk belajar dari agama-agama lain. Peserta didik hanya mampu meningkatkan pengetahuan mereka tentang agama mereka sendiri, tidak memperhitungkan konteks jamak di mana mereka tinggal baik di tingkat lokal dan global (Sterkens, 2001; Ziebertz, 2007). Sehingga tidak jarang agama lain ditafsirkan dan dievaluasi sepenuhnya dari auto-perspektif, yaitu dari peserta didik atau orang-orang percaya "frame acuan sendiri" (Sterkens, 2015b). Hal tersebut menjelaskan bahwa model mono-agama tidak memberikan kontribusi realisasi kondisi penting untuk dialog asli, yaitu mendekonstruksi religiusitas. Bahkan menjalankan resiko memperkuat sikap dalam kelompok positif dan negatif *out-group* (Sterkens, 2001: 53). Pada faktanya hal ini benar terjadi, seperti yang diungkapkan Esposito (2010: 53) bahwa terdapat dua doktrin yang diajarkan oleh agama yaitu pemahaman tentang kelompok agamanya sebagai komunitas 'terbaik' dan doktrin wahyu sebagai satu-satunya otoritas untuk ajaran agama. Hal tersebut menjelaskan bahwa mereka merupakan bagian dari *intentionalities* individu yang mereproduksi agama, bukan individu yang merupakan bagian dari *intentionalities* kolektif komunitas agama secara keseluruhan.

---

[2] http://sumberdaya.ristekdikti.go.id

Lebih lanjut, hal ini juga dapat dilihat dari implementasi pendidikan agama di Indonesia yang hanya memberikan ruang pembelajaran untuk agamanya sendiri. Hal ini jelas memberikan peluang untuk berkembangnya fanatisme agama, yang berakhir pada intoleransi agama. Seperti yang dijelaskan oleh Jackson bahwa presentasi tradisi keagamaan yang terlalu kuat pada ruang publik, akan menjadi masalah negosiasi atau bahkan kontestasi (Jackson, 2008). Meskipun kelompok keanggotaan merupakan fitur yang signifikan dari tradisi keagamaan, fakta bahwa mereka didorong oleh pelaksanaan kekuasaan memiliki efek mendalam pada destabilisasi dalam penjelasan identitas agama (Jackson, 2008). Sikap dan tindakan tersebut yeng kemudian dikatakan oleh Handoyo (2008) sebagai retorika politik, merupakan cara untuk mempertahankan eksistensinya. Hal yang hampir senada juga juga diungkapkan oleh Hendropuspito (1983) bahwa "dimensi damai lebih cenderung dalam waktu yang panjang dibandingkan dimensi konflik antar agama dalam masyarakat". Namun hal yang perlu dicermati, adalah jika model pembelajaran mono-agama terus digunakan, akan selalu memunculkan kepentingan kelompok agama tertentu dalam pendidikan agama yang berkelanjutan. Lebih lanjut sikap fanatik pada agama masing-masing akan sulit dibendung, dan pada hasilnya akan muncul batas-batas toleransi yang semakin tegas dengan konflik sebagai akhir dari sedikit percikan. Oleh karena itu Ehara (Cush, 2007) berpendapat bahwa memperkuat rasa identitas nasional sangat penting keberadaannya dalam pendidikan agama dalam banyak negara berkembang.

### 3.4 Dekonstruksi pada Realita Distorsi

Alasan yang cukup penting diungkap adalah kesalah-pemahaman pada model silabus dimana istilah pendidikan agama menjadi belajar "tentang agama dan belajar dari agama" (Teece, 2010). Agama tidak boleh ditafsirkan dengan sendirinya, sebaliknya sikap agama dapat membebaskan domain agama dari fiksasi pada pola perilaku ritual hanya konvensional dan proposisi keyakinan dogmatis (Geertz,1970:185). Sikap pragmatis ini adalah kritik untuk mengurangi praktek dan pengalaman agama sebagai kompensasi atau fungsi hias dalam kehidupan sehari-hari (Joas,1992: 209). Selanjutnya, model pembelajaran pendidikan agama seharusnya memperlihatkan agama sebagai fenomena untuk kemudian dikaji dalam sudut pandang agama secara umum. Bukan menjadikan agama masing-masing sebagai pisau analisa melihat sebuah fenomena. Cush (2007) juga mengatakan bahwa kurikulum harus mencakup filsafat dan etika serta agama, dan isu-isu yang menarik bagi peserta didik. Sehingga dalam proses pembelajaran peserta didik dapat menjadi individu yang kritis atas sebuah fenomena dalam kerangka toleransi beragama.

Selain itu perubahan yang perlu dilakukan oleh pemerintah dan *stakeholder* pendidikan agama di Indonesia bukan hanya berhenti pada refleksi pribadi, tapi juga evaluasi impersonal dan penafsiran fenomena khas. Hal ini dilakukan karena pada kasus yang sudah terjadi refleksi pribadi saja menjadi tidak mengamankan pluralitas (belajar dari agama sendiri), hal ini dikarenakan belajar tentang agama tidak memiliki 'kedalaman' (OfSTED, 2007: 11). Oleh karena itu, mereka sering jatuh kembali pada mekanisme agama bukannya mengatasi realitas religius dan pluralitas (Teece, 2010). Oleh sebab itu, perlu dilakukan evaluasi impersonal untuk mampu membedakan dan membuat evaluasi kritis guna memahami kebenaran umum, keyakinan dan praktik tradisi keagamaan yang berbeda dalam agama. Seperti yang dikatakan Grimmitt (1987) bahwa, evaluasi impersonal dilakukan sebagai upaya untuk menghadapi dan mengevaluasi keyakinan dan nilai-nilai agama serta proses evaluasi diri. Pada prosesnya evaluasi impersonal dapat dilakukan dengan mengadakan eksplorasi isu-isu terbaru dalam kerangka agama juga diperlukan, hal ini sebagai sarana peserta didik untuk belajar memahami, menghormati berbagai agama, keyakinan, nilai-nilai dan tradisi (termasuk sikap hidup etika), serta pengaruh mereka pada individu, masyarakat, komunitas dan budaya (White, 2004). Proses ini memungkinkan pendidikan menjadi benar-benar menjadi toleran atas keberagaman umat beragama.

Tahap selanjutnya adalah menafsirkan agama sebagai fenomena khas, yaitu menjadikan dimensi karakteristik spiritual utama mereka, sebagai transformasi manusia dalam konteks

respon terhadap fenomena transenden (Teece, 2010). Sedangkan, untuk menjelaskan kerangka yang mengacu pada konsep seperti mitos, ritual dan simbolisme, dapat diberikan pemahaman agama secara umum sehingga dapat diterima dan diintegrasikan (Teece, 2010). Berdasarkan hal tersebut, sekolah harus mempromosikan keadilan sosial (termasuk toleransi beragama), pengetahuan tentang agama, pengembangan keterampilan murid kritik dan pemikiran independen dan juga dialog serta interaksi antara peserta didik dari latar belakang yang berbeda (Jackson, 2003).

Ditambahkan Weissberg (1990) yang menyatakan di sekolah hendaknya melakukan pendidikan yang dialogis dengan kelompok campuran budaya dari murid untuk mempromosikan pemahaman lintas budaya. Hal tersebut dapat menambah pengetahuan keberagaman budaya dan agama peserta didik, *output* hal tersebut tentunya menjadikan peserta didik yang humanis dan memiliki jiwa toleransi antar sesama. Pada prosesnya, pengetahuan juga harus diposisikan pada hubungan fungsional dengan pengalaman religius peserta didik untuk memperoleh presentasi eksplisit dan representasi dari agama dalam bentuk frame agama acuan seperti, model, praktik, ritual, dan narasi (merupakan prasyarat yang diperlukan untuk membuat individualisasi) atas dasar sosialisasi di sekolah (Wardekker, 2001). Oleh karena itu, penjelasan tentang istilah belajar 'tentang agama' dan 'dari agama' benar-benar berarti dalam proses pembelajaran (Teece, 2010). Ini dimaksudkan agar peserta didik mengembangkan dan memiliki kesadaran serta rasa identitas sebagai warga negara yang hidup pada masyarakat plural (White,2004).

Lebih lanjut, pendidikan agama harus membantu peserta didik untuk mengklarifikasi dan merumuskan pandangan mereka sendiri (Wright, 1996). Hal ini dikarenakan pendidikan lain seperti "pendidikan kewarganegaraan" nyatanya tidak lebih efektif dan memiliki nilai independen dari pada "pendidikan agama". Pada hakikatnya agama tidak pernah mengajarkan perperangan dan konflik, sedangkan kewarganegaraan secara implisit selalu berada dalam bayang politik yang kompleks. Ditambahkan Jacqueline Watson (2004) bahwa "konsep pendidikan kewarganegaraan untuk negara tidak memiliki kekuatan motivasi yang diperlukan untuk memberikan integritas, sedangkan pendidikan agama adalah jawaban untuk pendidikan kewarganegaraan karena mempekerjakan penyelidikan terbuka dan debat, sensitif terhadap isu-isu kontroversial, dan mempunyai akar dalam memotivasi orang untuk bertindak." Sehingga pendidikan agama jauh lebih penting dibandingkan pendidikan kewarganegaraan yang akan lebih condong menimbulkan konflik baru. Hal ini juga di perkuat oleh Lynch bahwa konseptualisasi kewarganegaraan sering berpusat pada identitas nasional, sehingga dapat memunculkan wacana radikal, transformasi dan reformasi (QCA, 1998: 1-5).

Selanjutnya Levinson (1999:144) menyatakan bahwa peserta didik akan benar-benar mengerti akan toleransi ketika ia hidup dalam lingkungan multikultural. Francis (1978) memberikan contoh pada studi kasus pendidikan agama Katolik di Roma bahwa peserta didik membutuhkan banyak dorongan terutama pada tingkat sekolah dasar. Bahkan jika pengaruh kehadiran di gereja dan perilaku keagamaan orangtua dalam keluarga Katolik Roma diperhitungkan dalam meningkatkan nilai relgiusitas. Ditambahkan oleh Wintersgill (1995) tentang puja Hindu yang menyatakan bahwa mempelajari agama bukan mempelajari ritual keagamaan, karena mempelajari ritual keagamaan hanya akan lebih pada agama dalam konteks apa dan bagaimana caranya menjadi manusia menurut perspektif ajaran agama tersebut.

## 4. Kesimpulan

Tujuan awal pendidikan agama adalah mejaga stabilitas toleransi antar masyarakat sehingga terjadi integrasi nasional yang kuat, namun pada faktanya sekarang sudah berbeda. Pendidikan agama di Indonesia saat ini telah menjadi bentuk dualisme distorsi, yaitu pendidikan agama sebagai alat politik dari salah satu kelompok dan pembalikan makna dari pendidikan

agama sebagai sarana penguat identitas masing-masing agama. Hal tersebut terjadi karena kesalahan dalam pemaknaan, kurikulum, model dan implementasi pendidikan agama di Indonesia. Sehingga perlu dilakukan dekonstruksi pendidikan agama untuk mengembalikan fungsi pendidikan agama sebagai pengikat integrasi bangsa.

## Daftar Pustaka


Abdullah, M. Amin. 2014. *The Intersubjective Type of Religiosity: A Contribution (a fresh Ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to a Multicultural Society*, Makalah, AICIS XV di Manado, 21-24 November 2014.

Abernethy, David and Coombe, Trevor. 1965. Education and Politics in Developing Countries. in *Harvard Education Review*, 1965.Vol. 35, No. 3, p. 287-302

Abror, Robby Habiba. 2013. Relasi Pendidikan dan Moralitas dalam Konsumsi Media; Perspektif Filsafat Pendidikan Islam. *Jurnal Pendidikan Islam*. 2013: Vol. 2, No. 2. p. 401-418.

Arkoun, Mohammed. 1997. *Berbagai Pembacaan al-Qur'an, terj. Machasin.* Jakarta: INIS; 1997.

Baldridge, J. Victor. 1971. "*Power and conflict in the university; research in the sociology of complex organizations*". New York: J. Wiley.

Baumfield, V. 2002. *The need for religious education, British Journal of Religious Education*, 24 (2),2002. p. 82–3.

Bourdieu, P. 1986. '*The Forms of Capital'. Handbook of Theory and Research for the Sociology of Capital. J. G. Richardson*. New York, Greenwood Press: 1986.

__________. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London,Routledge; 1984.

Cush, Denise. 2007. Should religious studies be part of the compulsory state school curriculum?, *British Journal of Religious Education*, Vol. 29, No. 3, September 2007, p. 217-227.

Dronkers, Jaap. 'Dutch Public and Religious Schools between State and Market'. *Zeitschrift für Pädagogi*k.Vol 35,. Beiheft,1996. p.51-66.

Esposito, John. 2010. *The future of Islam. England: Oxford University Press*. Smith and Helwey Publishing; 2010.

Fadjar, Abdullah dkk. 2007. *Laporan Penelitian Islam Kampus*. Jakarta, Ditjen Dikti Depdiknas; 2007.

Francis, Leslie. 1978. Measurement Reapplied: Research into the Child's Attitude Towards Religion, *British Journal of Religious Education*, Vol1, No. 2, 1978, p.45-51

Fujiwara, S. 2007. Problems of teaching about religion in Japan: Another textbook controversy against peace? *British Journal of Religious Education.*Vol. 29, no.1. 2007. p: 31–46.

Geertz, Clifford. 1970. *A Program for Stimulation of the Social Sciences ini Indonesia: Reoport to the Ford Foundation:* Jakarta: Ford Foundation; 1970.

Gaventa, J. 2003. Power after Lukes: a review of the literature, Brighton: Institute of Development Studies; 2003.

Grimmitt, M. 1987. Religious education and human development: The relationship between studying religions and personal, social and moral education. Great Wakering, Essex: McCrimmons).

Handoyo, Eko. 2008. *Sosiologi Politik*. Semarang: Unnes-Press.

H.A.R. Tilaar & Riant Nugroho. 2012. *Kebijakan Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2012.

Hendroprioyono, A.M. 2009. *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi dan Islam*. Jakarta: Buku Kompas

Hendropuspito. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Jackson, R. 2008. Contextual religious education and the interpretive approach, *British Journal of Religious Education*, 30:1, 13-24 Vol. 30, No. 1, January 2008, p.13–24.

———. 2003. Should the State Fund Faith Based Schools? A Review of the Arguments, *British. Journal of Religious Education*, Vol 25, No. 2, 2003. p 89-102.

———. 2002. Editorial: religious education and education for citizenship, British Journal of Religious Education, Vol.24, No.3. 2002. p. 162–69.

Jackson, R., and E. Nesbitt. 1997. *Religious education: An interpretive approach. London*: Hodder & Stoughton.

Joas, Hans. 1992. *Die Kreativität des Handelns [The Creativity of Action]*.Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kemenag. 2010. *Panduan Model Kurikulum PAI Berbasis Multikultural*, Jakarta: Ditjen Pendis, 2010

LaKIP. 2010. www.swatt-online.com/2011/04/lakip-pemerintah-harus-tinjaukembali-pendidikan-agama-islam /

Levinson, M. 1999. *The Demands of Liberal Education*. Oxford and New York, Oxford University Press.

Lynch, J. 1992. *Education for Citizenship in a Multicultural Society*. London and New York, Cassell

M. Nazir. 2003. metode penelitian, Jakarta, Ghalia Indonesia.

Mubarak, Zakky, dkk. 2008. Mata KuliahPengembangan Kepribadian Terintegrasi, Buku Ajar II, Manusia, Akhlak, Budi Pekerti, dan Masyarkat. Depok: Lembaga Penerbit FE UI. 2008. p. 20-39.

Masduqi, Irwan. 2012. Deradikalisasi Pendidikan Islam Berbasis Pesantren. *Jurnal Pendidikan Islam*: Volume 1, Nomor 2. Desember 2012; p. 1-20.

Memon, Nadeem. 2011. What Islamic school teachers want: towards developing an Islamic teacher ducation programme, *British Journal of Religious Education*, Vol33, No. 3,. 2011; p. 285-298.

McLeod, Hugh. 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press; 2007.

Moleong, L.J. 2014. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset; 2014.

Navarro, Z. 2006. 'In Search of Cultural Intepretation of Power', *IDS Bulletin.* Vol.37, No.6. 2006: p. 11-22.

Miedema, Siebren. 1996. 'John Dewey and William James on Religious Experience' in C W Tolman, F Cherry. *British Journal of Religious Education*,Vol.23, No.2, 1996; p.76-87.

OfSTED. 2007. *Making sense of religion: A report on religious education in schools and the impact of locally agreed syllabuses*. 2007 (Document reference number 070045). http://www.OfSTED.gov.uk/OfSTED-home/Publications-and-Research/Browse-all-by/Education/Curriculum/Religious-education/Secondary/Making-sense-of-religion (accessed Desember, 2016)

Parolin, Christina. 2010. *Radical Spaces: Venues of Popular Politicts in London*, *1790-c. 1845*. Australia: ANU E Press, 2010.

Qualifications and Curriculum Authority (QCA). 1998. Education for Citizenship and the Teaching of Democracy in Schools: inal Report of the Advisory Group on Citizenship (The Crick Report). London, QCA; 1998.

Saleh, M Nuruk Ikhsan. 2015. Perbandingan Sistem Pendidikan di Tiga Negara: Mesir, Iran,dan Turki. Jurnal Pendidikan Islam: Vol: IV, No.1, Juni2015. p. 49-69.

Sirozi Muhammad. 2010. *Politik Pendidikan*. PT Raja Grafindo Persada. Jakarta; 2010.

Sterkens, Carl. 2001. *Interreligious learning: The problem of interreligious dialogue in primary education*. Leiden: Brill;2001.

Sterkens, Carl dan Mohammad Yusuf. 2015a. Analysing the State's Laws on Religious Education in POST-New Order Indonesia, *Al-Jamiah: Journal of Islamic Studiesm* Vol.53, no 1. 2015. p. 105-130.

________________. 2015b. Preferences for Religious Education and Inter-Group Attitudes among Indonesian Students. *Journal of Empirical Theology*. Vol. 28. 2015; p. 49-89.

Teece, Geoff. 2010. Is it learning about and from religions, religion or religious education? And is it any wonder some teachers don't get it?, *British Journal of Religious Education*s. Vol.32, No. 2, March 2010; p. 93–103.

Wacquant, L. 2006. *Habitus. International Encyclopedia of Economic Sociology*. Editors. J. Becket and Z. Milan. London, Routledge;2006

Wardekker, Willem L & Siebren Miedema. 2001. Identity, Cultural Change, and Religious Education, *British Journal of Religious Education*, Vol.23. No. 2. 2001. P. 76-87.

Watson, Jacqueline. 2004. Educating for citizenship—the emerging relationship between religious education and citizenship education, *British Journal of Religious Education*, Vol. 26, No. 3, September 2004. p. 259-271

Weissberg, Robert and Buker, Suzanne. *Writing up Research Experimental Research Report Writing for Students of English. New Jersey*: Prentice-Hall, Inc.

White, John. 2004. Should religious education be a compulsory school subject?, *British Journal of Religious Education*, Vol. 26, No. 2, June 2004. p. 151-164.

Willems, J. 2007. Fundamentals of Orthodox culture (FOC): A new subject in Russia's schools. *British Journal of Religious Education*. Vol 29, no. 3:2007. p. 229–43.

Wintersgill, B. 1995. The case of the missing models: Exploding the myths. Resource. *British Journal of Religious Education* .Vol. 18. No.1. 1995. p. 6–11.

Wright, A. 2004. The justification of compulsory religious education: a response to Professor White, *British Journal of Religious Education*, Vol.26. No.2, 2004. p. 165–174.

________ . 1996. Language and experience in the hermeneutics of religious understanding. *British Journal of Religious Education*. Vol. No. 18. No 3. 1996. p. 166–80.

Ziebertz, Hans-Georg, & Ulrich Riegel (eds). 2009. *How teachers in Europe teach religion: An international empirical study in 16 countries*. Berlin: Lit \

# Potret Kebhinnekaan
# Tiga Asrama Mahasiswa di Kota Yogyakarta[1]

*Ernawati Purwaningsih*

*Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui potret dan fungsi asrama mahasiswa. Penelitian dilakukan di tiga asrama mahasiswa yaitu asrama Rahadi Osman I Kalimantan Barat, asrama Sriwijaya Sumatera Selatan, dan asrama Bumi Gora Nusa Tenggara Barat, Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dan data dianalisa secara deskriptif kualitatif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pengelolaan masing-masing asrama berbeda satu dengan lainnya. Asrama Rahadi Osman I diperuntukkan bagi yang masih baru maupun sedang menempuh pendidikan. Aturan penghuni asrama diatur secara jelas dan tertib. Asrama Sriwijaya hanya diperuntukkan bagi pengurus asrama tingkat provinsi. Tata tertib ada, namun kurang begitu dipatuhi. Berbeda lagi dengan asrama Bumi Gora. Tata tertib tentang siapa yang berhak menghuni asrama meskipun ada tetapi tidak dipatuhi. Asrama mahasiswa mempunyai fungsi sebagai tempat tinggal, anjungan budaya, arena bersosialisasi, dan tempat informasi. Meskipun demikian, tidak semua asrama mempunyai keempat fungsi tersebut karena tergantung dari pengelolaannya maupun campur tangan pemerintah daerah. Asrama Rahadi Osman I dan asrama Sriwijaya mempunyai keempat fungsi tersebut, sedangkan asrama Bumi Gora tidak demikian. Asrama Bumi Gora lebih berfungsi sebagai tempat tinggal dan tempat informasi saja.*

## 1. Pendahuluan

Citra Kota Yogyakarta sebagai kota budaya, pendidikan, dan pariwisata menjadikan kota ini menjadi daya tarik tersendiri bagi penduduk di luar Yogyakarta, baik untuk tinggal sementara maupun menetap. Sebagai kota pendidikan atau pelajar, Yogyakarta menjadi tempat tujuan menimba ilmu. Hasil penelitian Purwaningsih, dkk (2014) diperoleh data bahwa beberapa alasan para pelajar dari daerah luar Yogyakarta memilih Yogyakarta sebagai tempat menimba ilmu karena mereka mengetahui dan mendengar bahwa Yogyakarta adalah kota pelajar, banyak saudara maupun kerabat yang bersekolah di Yogya, setelah selesai dan kembali lagi ke daerah, hasilnya dapat dilihat seperti menjadi lebih kreatif, bagus dalam memimpin, berorganisasi. Selain itu di Yogyakarta terdapat keragaman ilmu atau bidang pendidikan, dan lingkungan masyarakatnya ramah, sopan.

Kedatangan para pelajar dari luar daerah ke Yogyakarta membawa konsekuensi pada penyediaan berbagai layanan seperti tempat tinggal, warung-warung makan, toko atau kios buku maupun peralatan sekolah, dan kebutuhan lainnya. Terkait dengan kebutuhan tempat tinggal para pelajar dari luar Yogyakarta, pada tahun 1970-an mereka tinggal di rumah-rumah penduduk atau biasa disebut dengan istilah lokal *ngekos*. Oleh karena ada istilah anak kos dan ibu kos (induk semang). Pada waktu itu, mereka ada yang *ngekos* bersama-sama dengan teman satu daerah, namun ada pula yang berlainan daerah asal. Karena para pelajar dari luar daerah tersebut hidup bersama-sama dengan pemilik rumah, maka interaksi mereka relatif intens. Bahkan karena sudah akrabnya antara anak kos dengan induk semangnya, anak kos tersebut sesekali ditawari makan.

---

[1] Sebagian data merupakan hasil penelitian dari Balai Pelestarian Nilai Budaya DIY tahun 2014 yang berjudul "Interaksi Penghuni Asrama Mahasiswa dengan Masyarakat Sekitar: Suatu Pijakan Awal Multikulturalisme Kasus Lima Asrama Mahasiswa Daerah Istimewa Yogyakarta" yang ditulis bersama dengan Drs. Sindu Galba dan Dra. Christriyati Ariani, M.Hum.

Kalaupun terkadang uang kiriman belum datang, mereka mendapat bantuan dari induk semangnya.

Seiring dengan berjalannya waktu, Yogyakarta semakin ramai. Para pelajar dari berbagai daerah semakin bertambah. Hal ini didukung pula dengan perkembangan layanan pendidikan di Yogyakarta yang semakin meningkat pula. Universitas Gadjah Mada adalah perguruan tinggi yang cukup tua, diresmikan pada tanggal 19 Desember 1949. Demikian pula Universitas Islam Indonesia didirikan pada tanggal 10 Mei 1948. Selanjutnya Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Negeri (IKIP) Yogyakarta berdiri pada tanggal 3 Januari 1963, dan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) berdiri pada tanggal 26 September 1951 dan selanjutnya pada tanggal 24 Agustus 1960 Meneteri Agama meresmikan berdirinya IAIN Sunan Kalijaga sebagai kelanjutan dari PTAIN (Soekiman, 1986). Selain empat perguruan tinggi yang telah disebut di atas, di Yogyakarta masih ada sekitar 130 perguruan tinggi baik berupa universitas, institut, sekolah tinggi, maupun akademi.

Perkembangan fasilitas atau layanan pendidikan di Yogyakarta dengan kuallitas yang relatif bagus membawa dampak pada minat pelajar dari daerah luar Yogyakarta untuk mendapatkan layanan fasilitas tersebut. Penyediaan tempat tinggal berkembang dari tadinya berupa hanya kos-kosan kemudian muncul asrama mahasiswa. Asrama mahasiswa pun juga beragam, ada asrama yang menunjukkan identitas daerah asalnya, seperti asrama Sumatera Selatan, asrama Kalimantan Timur, Asrama Papua dan sebagainya, ada pula asrama mahasiswa yang berdasarkan perguruan tinggi tempat mereka belajar, seperti asrama mahasiswa UGM, asrama mahasiswa Atmajaya, dan sebagainya. Namun ada pula asrama mahasiswa yang campuran dari berbagai perguruan tinggi maupun berbagai daerah.

Data asrama mahasiswa di Yogyakarta tidak diketahui secara pasti karena terkadang ada asrama yang tidak diketahui oleh bagian pendata (Kesbangpor) ataupun tidak melaporkan ke Kesbangpor. Berdasarkan data dari kantor Kesbangpor, setidaknya ada 73 asrama mahasiswa daerah yang ada di Kota Yogyakarta dari 30 provinsi di Indonesia. Rata-rata, asrama mahasiswa daerah tersebut milik pemerintah daerah masing-masing (https://jogja.antaranews.com/berita/310012/kesbangpor-yogyakarta-data-asrama-mahasiswa-daerah diunduh hari Jumat, 3 November 2017). Jadi, hampir semua provinsi di Indonesia mempunyai asrama mahasiswa di Yogyakarta. Hal ini menjadikan Yogyakarta mendapat julukan “Indonesia mini”.

Keberadaan asrama daerah dengan beragam budaya, hidup secara berdampingan di Yogyakarta. Meskipun secara umum, kehidupan budaya yang berbeda dapat hidup berdampingan secara harmonis, akan tetapi riak-riak konflik antaretnik tidak dapat dihindari, namun dapat diminimalisir. Sehubungan dengan itu, permasalahan dalam penelitian ini adalah ingin melihat potret dan fungsi asrama mahasiswa dalam hidup di masyarakat yang multikultur.

Beberapa kajian tentang penelitian sejenis telah dilakukan. Gatut Murniatmo pada tahun 1996 melakukan penelitian tentang hubungan sosial antara golongan minoritas Cina dengan masyarakat sekitarnya di daerah Rembang. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa pergaulan antara masyarakat Cina dengan masyarakat sekitar kurang membaur. Pergaulan hanya terbatas apabila ada kepentingan yang amat penting dan relatif menguntungkan (Murniatmo, 1996).

Penelitian Suharno pada tahun 2006 tentang identitas nasional dan identitas etnik mahasiswa di asrama-asrama berbasis suku di Daerah IsItimewa Yogyakarta mempunyai empat tujuan. Pertama, yaitu memahami dan memperoleh gambaran identitas mahasiswa Riau. Kedua, mengetahui faktor penyebab munculnya identitas. Ketiga, menawarkan pemikiran solusi panjang dalam upaya penanaman nilai-nilai kebudayaan pada mahasiswa. Keempat, menawarkan pemikiran solusi upaya penanganan konflik antaretnik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa

kesadaran identitas nasional yang tertanam dalam diri mahasiswa di asrama mahasiswa secara umum cukup tinggi, demikian pula identitas etniknya juga relatif tinggi. Sebagai faktor penguatan identitas nasional antara lain kesamaan historis, adanya ancaman eksternal (Suharno, 2006).

## 2. Metodologi

Multikulturalisme adalah konsep pengakuan bahwa ada perbedaan dalam keanekaragaman budaya, kemajemukan, pluralism dan mau membuka diri untuk akses dan ruang ekspresi bagi semua elemen keanekaragaman, yang bersandar kepada identitas dan jatidiri masing-masing, dan kemudian saling berkomunikasi, tanpa saling mematikan satu sama lain (Wahyono, 2006). Lawrence A Blum dalam makalahnya Heddy Shri Ahimsa-Putra (2004) mendefinisikan multikulturalisme sebagai sebuah pemahaman, penghormatan, dan penilaian atas budaya seseorang, dan sebuah penghormatan dan keingintahuan tentang budaya etnik orang lain. Ia meliputi sebuah penilaian terhadap kebudayaan-kebudayaan orang lain, bukan berarti menyetujui seluruh aspek dari kebudayaan-kebudayaan tersebut, melainkan mencoba melihat bagaimana kebudayaan tertentu dapat mengekspresikan nilai bagi anggota-anggotanya. Konsep multikulturalisme pada intinya adalah penyadaran individu atau kelompok terhadap keberagaman budaya, dengan tujuan akhirnya adalah toleransi atau saling menghormati, saling menghargai.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Data primer diperoleh dengan cara wawancara mendalam kepada sejumlah informan, yaitu pengurus atau ketua asrama mahasiswa, ketua IKPMD (Ikatan Keluarga Pelajar Mahasiswa Daerah), penghuni asrama. Data primer juga diperoleh dengan melakukan FGD dengan penghuni asrama mahasiswa. Adapun asrama mahasiswa yang dijadikan lokasi penelitian adalah Asrama Rahadi Osman I (Kalimantan Barat), Sriwijaya (Sumatera Selatan), dan Bumi Gora (Nusa Tenggara Barat). Pemilihan ketiga asrama tersebut dengan pertimbangan, ketiganya mewakili tiga pulau yang berbeda. Data yang telah terkumpul kemudian diolah dan dianalisis secara deskriptif kualitatif.

## 3. Gambaran Tentang Asrama Mahasiswa

### 3.1. Asrama Mahasiswa Rahadi Osman I

Asrama Rahadi Osman I adalah asrama mahasiswa Kalimantan Barat yang terletak di daerah Bintaran, yaitu di wilayah Kelurahan Wirogunan. Asrama ini dihuni oleh mahasiswa laki-laki. Penamaan asrama mahasiswa Rahadi Osman dilatarbelakangi bahwa Rahadi Osman adalah nama salah saeorang pejuang Kalimantan Barat pada zaman revolusi. Lokasi asrama Rahadi Osman I berdampingan dengan beberapa asrama mahasiswa dari daerah lain dan penduduk sekitarnya. Adapun asrama mahasiswa yang berdampingan dengan asrama Rahadi Osman adalah asrama Sulawesi Tengah, asrama Riau, dan Bundo Kanduang (Sumatera Barat), dan asrama mahasiswa Dara Djuwanti (asrama putri Kalimantan Barat).

Asrama Rahadi Osman I berdiri pada tahun 1951 dengan luas tanah sebesar 800 m2 dengan bangunan utamanya seluas 14x14 meter2, dengan total kamar sebanyak 12 kamar yang dihuni 42 orang. Fasilitas hunian tempat tinggal dapat dikatakan cukup, karena ada ruang tamu, ruang tidur, ruang pertemuan, dapur, kamar mandi, tempat parkir kendaraan, bahkan terdapat lapangan bulungtangkis.

### 3.2. Asrama Mahasiswa Sriwijaya

Asrama mahasiswa Sriwijaya adalah asrama Mahasiswa Sumatera Selatan yang terletak di Kelurahan Bausasran, Kecamatan Danurejan Kota Yogyakarta. Lokasi asrama ini membaur dengan rumah-rumah penduduk di sekitar asrama. Selain itu ada beberapa asrama yang juga berdekatan dengan asrama Sriwijaya yaitu asrama Kabupaten Ogan Komering Hilir, asrama Kalimantan Timur, dan asrama Jambi. Meskipun berdekatan, namun nampaknya interaksi antarasrama mahasiswa kurang atau tidak terjalin.

Asrama Sriwijaya Sumatera Selatan berdiri tahun 1980 dengan luas tanah sebesar 400 m2, yang terdiri dari 200 m2 untuk bangunan/gedung asrama dan sisanya 200 m2 diperuntukkan sebagai gedung serbaguna. Asrama Sriwijaya bangunannya ada 2 lantai, dimana lantai bawah (satu) dimanfaatkan untuk ruang tamu, beberapa kamar tidur, ruang pertemuan, ruang sekretariat IKPM, ruang Sanggar Sriwijaya, kamar mandi dan gedung serbaguna. Sementara itu, di lantai dua dimanfaatkan untuk kamar tidur, dapur, ruang keluarga, dan mushola (Purwaningsih, dkk, 2014).

### 3.3. Asrama Mahasiswa Bumi Gora

Asrama Bumi Gora adalah asrama mahasiswa yang berasal dari Nusa Tenggara Barat. Asrama ini terletak di Jalan Soga Celeban Yogyakarta. Asrama dengan luas 700 m2 ini terdiri dari dua lantai. Fasilitas yang dimiliki adalah ruang tamu, garasi, ruang untuk pertemuan, kamar tidur, kamar mandi, dan dapur. Namun, kondisi asrama Bumi Gora relatif tidak terawat. Beberapa kamar mandi tidak dapat dipakai karena rusak. Begitu pula lingkungan asrama juga tidak terawat. Bangunan asrama Bumi Gora merupakan asrama yang dibeli dan menjadi aset Pemerintah Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat.

## 4. Fungsi Asrama

### 4.1. Asrama Sebagai Tempat Tinggal

Kebutuhan pendidikan yang bagus membawa dampak terhadap arus masuk pelajar dari luar daerah menuju Kota Yogyakarta. Demikian pula dengan aksesibilitas trasnsportasi yang semakin mudah, layanan pendidikan yang semakin banyak, membawa dampak terhadap arus masuk pelajar ke Kota Yogyakarta semakin meningkat. Adanya fenomena tersebut maka kebutuhan akan tempat tinggal juga semakin meningkat. Perhatian pemerintah daerah dari daerah asal pelajar terwujud diantaranya dengan menyediakan asrama mahasiswa. Ternyata kapasitas asrama tidak dapat menampung kebutuhan tempat tinggal para pelajar. Oleh karena itu, kemudian beberapa asrama mahasiswa membuat aturan, khususnya berkaitan dengan siapa yang boleh tinggal di asrama.

Asrama Sriwijaya Sumatera Selatan membuat ketentuan bahwa asrama hanya untuk pengurus Ikatan Keluarga Pelajar dan Mahasiswa dari daerah Sumatera Selatan, sebab ketersediaan kamar yang terbatas. Apabila telah selesai masa kepengurusannya, maka ia harus keluar dari asrama. Selain itu, asrama mahasiswa Sriwijaya juga berfungsi untuk menampung para mahasiswa baru yang belum mendapatkan kos-kosan atau tempat tinggal. Mereka diberi kesempatan tinggal di asrama mahasiswa Sriwijaya selama tiga bulan. Sebagai asrama milik pemerintah daerah, pemanfaatan asrama lebih ditekankan untuk kegiatan mahasiswa se-Provinsi

Sumatera Selatan. Sebagai contoh, setiap bulan ada pertemuan rutin para pengurus kabupaten se-Provinsi Sumatera Selatan. Demikian pula untuk aktivitas lain, seperti latihan menari, latihan bulutangkis, dan berbagai bentuk kegiatan lainnya, dipusatkan di asrama Sriwijaya.

Berbeda dengan asrama mahasiswa Sriwijaya. Penghuni asrama mahasiswa Bumi Gora dapat tinggal di asrama sejak ia masuk kuliah sampai dengan lulus. Tidak ada aturan yang ditegakkan, berapa tahun penghuni asrama tersebut boleh tinggal di asrama. Tidak mengherankan jika beberapa penghuni asrama menjadi penghuni abadi asrama Bumi Gora. Salah seorang informan menyatakan bahwa ia menghuni asrama semenjak awal masuk kuliah di Yogyakarta, hingga selesai kuliah. Bahkan setelah berumah tangga, dia masih tinggal di asrama, walaupun keluarganya tinggal di daerah asal. Kurangnya penegakan aturan dan tidak adanya perhatian serta pengawasan dari pemerintah daerah, menjadikan pengelolaan asrama mahasiswa Bumi Gora kurang bagus. Ada mahasiswa yang tetap tinggal di asrama, padahal kuliahnya tidak jelas, artinya putus di tengah jalan. Hal-hal seperti ini mengakibatkan tujuan dibuatkan asrama mahasiswa dari pemerintah daerah, tidak dapat berfungsi dengan baik atau tidak sesuai dengan yang diharapkan. Selain itu, kurangnya perhatian baik dari pemerintah daerah maupun dari penghuni asrama itu sendiri, sehingga kepedulian terhadap kebersihan lingkungan tidak muncul. Kondisi lingkungan asrama Bumi Gora nampak tidak terawat dengan baik.

Kondisi tersebut jauh berbeda dengan di asrama mahasiswa Rahadi Osman I. Pemerintah Daerah Kalimantan Barat ini tetap menjalin komunikasi dengan pengurus asrama. Bahkan ada subsidi yang diberikan dari pemerintah daerah Provinsi Kalimantan Barat untuk pengelolaan atau manajemen asrama tersebut. Bahkan kegiatan ulang tahun asrama yang diadakan setahun sekali, dalam pelaksanaannya sering mendapatkan dukungan, khususnya dana dari pemerintah daerah Kalimantan Barat. Pengelolaan atau manajemen dari asrama mahasiswa Rahadi Osman I cukup baik. Masa kepengurusan asrama juga selalu diperhatikan, dan struktur kepengurusan dibuat dan ditempelkan pada dinding. Sebagai tempat tinggal, asrama Rahadi Osman I relatif nyaman. Dengan lingkungan yang berada di tengah kota, akses menuju pusat pemerintahan, pusat perekonomian maupun ke beberapa perguruan tinggi relatif mudah dijangkau. Kondisi bangunan yang cukup bersih, terdapat kebun dan lapangan bulutangkis menjadikan suasananya terasa nyaman dan luas. Fasilitas lapangan bulutangkis tidak hanya dimanfaatkan oleh penghuni asrama Rahadi Osman I saja, melainkan digunakan juga oleh mahasiswa dari asrama lain. Suasana kondusif untuk sebuah asrama mahasiswa. Hal ini mengindikasikan bahwa pengelolaan asrama relatif dapat berjalan baik.

### 4.2. Asrama Sebagai Anjungan Budaya

Selain sebagai tempat tinggal, asrama juga diharapkan menjadi anjungan budaya. Artinya, keberadaan asrama mahasiswa daerah, maka dapat sebagai arena untuk mengenalkan budayanya. Yogyakarta sebagai kota pendidikan, yang menjadi magnet para pelajar dari berbagai daerah untuk datang ke yogyakarta. Keberadaan asrama mahasiswa dari berbagai daerah dapat dimanfaatkan sebagai anjungan budaya. Masyarakat Yogyakarta dapat mengenal budaya dari daerah lain dengan melihat asrama mahasiswa daerah. Namun sayangnya belum banyak asrama mahasiswa daerah yang dimanfaatkan sebagai anjungan budaya (Purwaningsih dkk., 2014).

Asrama Bumi Gora Nusa Tenggara Barat belum dapat menampilkan ciri khas budaya daerahnya, baik dari bentuk bangunannya, interior maupun properti yang ada. Sebagai penanda bahw asrama tersebut adalah asrama mahasiswa dari Nusa Tenggara Barat adalah papan nama yang dipasang di depan asrama. Demikian pula dengan asrama Sriwijaya Palembang, juga tidak tampak ciri khas bangunannya. Akan tetapi di asrama ini lebih baik daripada di asrama Bumi Gora NTB. Di asrama Sriwijaya, pada ruang tamu ada beberapa properti yang sebagai penanda bahwa ini adalah asrama dari Palembang. Ada display baju pengantin adat Palembang, kain tradisional,

dan kerajinan khas Palembang. Semua itu didisplay dalam etalase. Asrama mahasiswa dalam penelitian ini yang sudah lumayan menyajikan budaya daerahnya hanya asrama Rahadi Osman I. Begitu masuk ke ruang tamu, maka langsung dapat dikenali bahwa ini asrama dari Kalimantan. Berbagai kerajinan dari Kalimantan Barat dipajang di ruang tamu sebagai hiasan, seperti ukiran kayu Kalimantan, alat berburu, peralatan memasak, kain tradisional Kalimantan Barat, bahkan lampu hias yang dibuat dengan menambahkan kekhasan seni dari Kalimantan Barat. Beberapa kerajinan yang dipajang adalah hasil karya dari penghuni asrama.

Asrama mahasiswa juga berfungsi sebagai anjungan budaya melalui pagelaran seni tari dan musik tradisional. Asrama Rahadi Osman I setiap tahunnya mempunyai program yaitu memperingati ulang tahun asrama. Pengurus dan penghuni asrama mempersiapkan acara tersebut dengan baik. Mereka menyiapkan panggung di halaman belakang asrama, dengan setting background panggung bernuansa adat Kalimantan Barat. Dalam acara tersebut selain ceremony di pembukaan, maka ditampilkan seni tari khas Kalimantan Barat. Selain tari-tarian, mereka juga menampilkan seni musik tradisional. Jadi tampak sekali nuansa seni tradisionalnya. Bahkan untuk hidangan para tamu serta semua yang hadir, disajikan makanan tradisional Kalimantan Barat sayitu bubur pedas dan air tahu. Tamu yang diundang adalah dari berbagai kalangan, yaitu semua asrama mahasisaa Kalimantan yang ada di Yogyakrata, asrama mahasiswa yang ada di sekitar asrama Rahadi Osman I yaitu asrama Sulawesi Tengah, asrama Bundo Kanduang, dan asrama Riau. Selain itu, diundang pula para perangkat di wilayah Bintaran seerta masyarakat sekitar asrama. Hal ii sudah menjadi program tahunan asrama Rahadi Osman I. Ketika acara berlangsung, semua tamu berbaur menikmati sajian kesenian maupun makanan tradisional Kalimantan Barat yang telah disajikan. Program kegiatan seperti ini cukup bagus untuk menjalin kebersamaan dalam keberagaman,dapat menepis batas-batas etnisitas. Selainitu dapat menumbuhkan kebanggaan dengan budaya yang dimilik bangsa ini,

Apabila setiap asrama dapat difungsikan sebagai anjungan budaya, maka akan menjadi nilai tambah bagi keberadaan asrama mahasiswa di Yogyakarta. Selain untuk tempat tinggal, asrama mahasiswa diharapkan dapat sebagai tempat untuk mengenalkan berbagai budaya yang ada di Indonesia. Bahkan asrama mahasiswa dapat dijadikan sebagai tempat kunjungan wisata budaya. Sayangnya, hal ini belum dapat terwujud. Untuk mewujudkannya, diperlukan kerjasama berbagai pihak, baik dari pemerintah daerah asal asrama, pemerintah daerah Kota Yogyakarta, maupun penghuni asrama sebagai pengelolanya.

### 4.3. Asrama Sebagai Arena Bersosialisasi

Keberadaan asrama mahasiswa sebagai arena bersosialisasi, artinya asrama sebagai tempat penyesuaian diri bagi penghuni asrama dan lingkungan sekitarnya. Fungsi asrama sebagai tempat bersosialisasi sangat penting. Tidak sedikit para penghuni asrama yang suka berinteraksi, bersosialisasi dengan sesama penghuni asrama maupun penduduk sekitar, dan juga sesama pelajar dari asrama lain. Pengalaman hidup di asrama mungkin saja menjadi pengalaman pertama bagi para pelajar dari berbagai daerah. Pada awal kedatangan mereka masuk asrama, tentu saja membutuhkan penyesuaian diri atau adaptasi di lingkungan barunya. Bagaimana mereka harus berinteraksi dengan teman yang dari daerah lain, dengan karakter berbeda, semua membutuhkan adaptasi. Apalagi dengan jumlah kamar yang terbatas, sehingga mereka harus tinggal satu kamar dengan penghuni asrama lain yang sebelumnya belum kenal. Bertempat tinggal di asrama juga sebagai ajang bersosiaalisasi, berdiskusi dengan berbagai orang, berbagai karakter. Tentu saja hal ini menjadi pengalaman yang cukup berharga.

Selain sebagai arena bersosialisasi dengan sesama penghuni asrama, fungsi asrama juga sebagai arena bersosialisasi dengan masyarakat luas. Asrama yang berada di tengah perkampungan atau permukiman, maka penghuninya juga harus bersosialisasi dengan masyarakat sekitarnya, misalnya ketika ada kegiatan kerja bakti, maka penghuni asrama juga

mengikuti kegiatan tersebut. Demikian pula ketika pemperingati hari kemerdekaan Republik Indonesia, maka penghuni asrama turut serta dalam kegiatan tersebut, baik dlam kerja bakti, tirakatan bahkan di malam kesenian, mereka menampilkan tarian dari daerah asalnya. Hal ini membuat suasana asrama mahasiswa daerah tidak eksklusif lagi. Meskipun tidak semua penghuni asrama bisa mengikuti kegiatan kemasyarakatan, tetapi paling tidak ada perwakilannya.

Penghuni asrama mahasiswa dalam kehidupan bermasyarakat tidak semuanya baik-baik saja, akan tetapi ada riak-riak konflik. Hal yang harus diperhatikan adalah bagaimana meredam konflik tersebut tidak menjadi berlarut-larut yang terkadang dapat menimbulkan konflik antar etnis. Sebagai contoh, pernah penghuni asrama Sriwijaya Palembang yang masih bercanda, main gitar sampai larut malam hingga mengganggu tetangga sekitarnya. Untungnya saja dari pengurus asrama dapat menyelesaikan permasalahan tersebut dengan baik, yaitu dengan mempinta maaf kepada tetangga asrama yang terganggu, dan mengingatkan pada penghuni asrama agar dapat menjaga kenyamanan dalam hidup bermasyarakat.

Fungsi asrama sebagai arena bersosialisasi diantara terlihat di semua asrama yang menjadi lokasi penelitian. Asrama Bumi Gora mempunyai fasilitas olah raga berupa meja untuk tenis meja. Fasilitas ini menjadi salah satu arena bersosialisasi baik antarpenghuni asrama maupun antara penghuni asrama dengan masyarakat luas.Berbeda dengan asrama Sriwijaya Palembang. Ruang interaksi tersedia di asrama ini, seperti untuk interaksi para pengurus asrama baik ditingkat pusat maupun daerah. Selain itu, adanya fasilitas ruang serbaguna, sering dimanfaatkan untuk mayarakat luas. Ruang serbaguna terkadang digunakan acara hajatan perkawinan oleh masyarakat sekitarnya. Demikian pula ketika ada Pemilu, gedung serbaguna asrama Sriwijaya digunakan untuk tempat pencoblosan. Dengan dipakainya ruang serbaguna oleh masyarakat sekitar, dapat sebagai indikator adanya hubungan yang baik antara penghuni asrama dengan masyaraat sekitarnya.

### 4.4. Asrama Sebagai Pusat Informasi

Asrama mahasiswa juga berfungsi sebagai pusat informasi, baik infprmasi mengenai hal-hal yang berkaitan dengan daerah asal asrama maupun tentang Kota Yogyakarta. Asrama berfungsi sebagai pusat informasi daerah dimaksudkan adalah apabila dibutuhkan hal-hal yang berkaitan dengan daerah asal, maka asrama mahasiswa menjadi salah satu tempat bertanya. Andaikata ada perkelahian antaretnis, maka biasanya akan dicari terlebih dahulu asrama mahasiswa, karena setiap asrama mahasiswa ada ketua/pengurusnya. Nantinya, dari pengurus tersebut yang akan menjadi fasilitator dalam menyelesaikan konflik. Bahkan terkadang apabila ada kejadian yang tidak diinginkan yang menimpa salah satu mahasiswa dari luar daerah Yogyakarta, misalnya kejadian kecelakaan atau meninggal dunia, maka biasanya sebagai pusat informasi adalah asrama mahasiswa.

Demikian pula, asrama mahasiswa juga berfungsi sebagai pusat informasi apabila ada pelajar dari luar daerah Yogyakarta yang ingin melanjutkan studinya di yogyakarta, sementara dia tidak mempunyai sanak saudara ataupun teman, maka untuk mengetahui berbagai mancam informasi dapat menanyakan ke asrama mahasiswa daerah yang ada di Kota Yogyakarta. Misalnya, informasi tentang perguruan tinggi yang ada di Yogyakarta, aksesibilitas aantara asrama dengan pusat pendidikan, tentang kehidupan di Yogyakarta, dan berbagai informasi lainnya.

## 5. Kesimpulan

Keberadaan asrama mahasiswa dari berbagai daerah di Indonesia menjadikan Kota Yogyakarta mendapat julukan Indonesia mini. Kenyataan tersebut membawa konsekuensi pada dua hal, yaitu konsekuensi yang bersifat positif dan negatif. Apabila dilihat dari fungsi asrama mahasiswa seperti telah diuraikan di atas, maka keberadaan asrama-asrama mahasiswa dari berbagai daerah, baik berdasarkan kabupaten maupun provinsi ada manfaat positif, baik pada penghuni asrama maupun masyarakat sekitarnya.Apabila fungsi asrama dapat berjalan seperti apa yang diharapkan adanya asrama, maka akan terjadi kehidupan yang harmoni ditengah masyarakat yang multikultural. Fungsi asrama yang dijalankan dengan semestinya, akan berdampak pada kehidupan penghuni asrama yang dapat berinteraksi dengan masyarakat, ikut kegiatan sosial. Namun, sayangnya fungsi asrama mahasiswa di Yogyakarta yang secara data dari Kesbangpor cukup banyak (73 asrama), masih belum sesuai yang diharapkan. Masih banyak terdapat asrama mahasiswa yang bersifat eksklusif.

Agar keberadaan asrama mahasiswa daeah yang ada di Kota Yogyakarta dapat berfungsi baik sebaai tempat tinggal, anjungan budaya, arena bersosialisas, dan sebagai pusat informasi, maka diperlukan pembinaan secara rutin,diantaranya memberikan pelatihan dan pembinaan terhadap asrama-asrama mahasiswa daerah yang ada di Yogyakarta seperti melakukan pelatihan kepemimpinan, membentuk forum komunikasi, memberikan sosialisasi terkait bahaya narkoba dan antisipasi kenakalan remaja Selain itu dari Kesbangpor Kota Yogyakarta juga memberikan bantuan secara rutin kepada IKPMD untuk melakukan kegiatan bersama.

## Daftar Pustaka

Ahimsa-Putra, H.S. 2004. Masyarakat Indonesia: Pluralisme Tanpa Multikulturalisme? Sketsa Pemikiran Antropologis. *Makalah seminar* kegiatan Dialog Budaya DIY yang diselenggarakan Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional di Yogyakarta pada tanggal 20-21 Agustus 2004

Murniatmo, G. 1996. Hubungan Sosial Antar Golongan Minoritas Cina Dengan Masyarakat Sekitarnya: Suatu Studi Tentang Pembauran Antar Golongan Etnik. *Laporan Penelitian Jarahnitra No. 007A/P/1996.* Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta.

Purwaningsih, E. dkk. 2014. *Interaksi Penghuni Asrama Mahasiswa Dengan Masyarakat Sekitar: Suatu Pijakan Awal Multikulturalisme Kasus Lima Asrama Mahasiswa Daerah Istimewa Yogyakarta*. Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta. 2014.

Soekiman, J. dkk. 2006. *Sejarah Kota Yogyakarta*. Proyek IDSN. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. 1986.Suharno. Identitas Nasional dan Identitas Etnis Mahasiswa di Asrama-Asrama Berbasis Suku di Derah Istimewa Yogyakarta. *Laporan Penelitian*. Yogyakarta: Universeitas Negeri Yogyakarta

Wahyono, S.B. 2006. P*rospek Pendidikan Multikultural di Indonesia dalam Pendidikan Multikultural yang Berkeadilan Sosial.* Yogyakarta: Dinamika Edukasi Dasar (DED) bekerjasama dengan Misereor.

https://jogja.antaranews.com/berita/310012/kesbangpor-yogyakarta-data-asrama-mahasiswa-daerah diunduh hari Jumat, 3 November 2017

## Semangat Multikulturalisme dalam Permainan Tradisional Anak

*Indrijati Soerjasih*

*Bangsa Indonesia memiliki keragaman budaya. Keragaman tersebut sangat kondusif bagi munculnya konflik dalam berbagai dimensi kehidupan. Multikulturalisme sebagai penghormatan dan penghargaan terhadap segala bentuk keberagaman dan perbedaan tersebut perlu ditanamkan pada setiap warga negara terutama sejak masa anak-anak. Memang tidak mudah untuk menanamkan, mendorong kesadaran anak tentang nilai-nilai kebhinekaan, karena bukan sesuatu yang instan melainkan merupakan sesuatu proses panjang didalam kehidupan setiap anak. Masa anak-anak identik dengan satu fase untuk hiburan dan bersenang-senang. Salah satu bentuk hiburan yang sering dilakukan oleh anak-anak adalah bermain. Keterlibatan anak dalam bermain dengan teman sepermainannya merupakan salah satu bentuk interaksi dalam bergaul. Intensitas interaksi akan semakin meningkat seiring dengan semakin banyaknya pemain yang terlibat dalam permainan. Semakin banyaknya pemain yang terlibat dalam suatu permainan maka semakin dibutuhkan adanya sikap kooperatif, loyalitas, serta solidaritas antar pemain. Kondisi ini hanya memungkinkan dilakukan pada jenis permainan tradisional anak, karena pada permainan modern cenderung bersifat individual.Permainan tradisional anak sebenarnya bukan sekedar suatu permainan biasa, melainkan memiliki makna-makna tertentu yang dapat dijadikan sarana membentuk dan mendidik kepribadian anak. Jadi, bukanlah hal yang berlebihan jika permainan tradisional anak memiliki peran penting dalam mendukung perwujudan masyarakat yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan.*

### 1. Pendahuluan

Bangsa Indonesia adalah bangsa yang memiliki masyarakat dengan tingkat keanekaragaman yang sangat kompleks yang dikenal dengan istilah masyarakat multikultural. Multikultural dapat diartikan sebagai keragaman atau perbedaan terhadap suatu kebudayaan dengan kebudayaan yang lain. Multikultural yang dimiliki Indonesia sering dianggap sebagai faktor utama terjadinya konflik. Konflik berbau sara di beberapa daerah adalah realitas yang dapat mengancam integrasi bangsa di satu sisi dan membutuhkan solusi konkret dalam penyelesaiannya di sisi lain. Hingga muncullah konsep multikulturalisme. Multikulturalisme dijadikan sebagai acuan utama terbentuknya masyarakat multikultural yang damai, karena di dalam multikulturalisme terkandung pengakuan akan martabat manusia yang hidup dalam komunitasnya dengan kebudayaannya masing-masing yang unik. Jadi, dalam multikulturalisme terdapat semangat menghargai setiap individu sekaligus rasa bertanggungjawab untuk hidup bersama. Mengingat pentingnya multikulturalisme di Indonesia, lantas bagaimanakah menanamkan semangat multikulturalisme terutama pada anak-anak? Mengapa pada anak-anak?

Multikulturalisme memuat nilai-nilai karakter. Penanaman nilai-nilai karakter yang paling tepat dan efektif adalah diberikan sejak usia dini.Selain itu, semangat multikulturalisme lebih efektif ditanamkan sebagai suatu pembiasaan sejak kecil. Pembiasaan perlu diterapkan secara intensif pada anak, karena perkembangan kognitif anak, menurut Piaget berada pada tahap praoperasional (2-7 tahun). Anak mulai menunjukkan proses berpikir yang lebih jelas dan mulai mengenal simbol serta tanda termasuk bahasa dan gambar.

Menurut Arikunto (1993), dunia anak identik dengan dunia bermain, suatu fase yang sangat membahagiakan bagi pribadi anak. Melalui bermain itulah, sesungguhnya proses

sosialisasi (pembudayaan) anak terbentuk secara dini. Melalui permainan-permainan edukatif anak dapat bermain sambil belajar dalam rangka mengembangkan potensi dan menanamkan nilai-nilai karakter. Adapun nilai-nilai karakter yang dapat ditanamkan pada anak usia dini meliputi antara lain: religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, menghargai prestasi, peduli sesama, bertanggungjawab, dan semangat kebersamaan.Hanya saja, satu alat permainan tidak dapat mencakup seluruh aspek nilai-nilai karakter. Jadi membutuhkan banyak permainan edukatif yang lain supaya dapat mencakup seluruh nilai-nilai karakter.

Pada saat ini, anak-anak cenderung lebih banyak bermain game online, ataupun asyik berselancar dalam dunia imajinasi melalui beragam permainan dalam gadget (peralatan digital) yang dimiliki. Kecanggihan teknologi yang mengagumkan lebih banyak ditawarkan oleh berbagai jasa permainan yang ada di toko-toko, supermarket maupun pusat-pusat perbelanjaan yang ada.Berbagai permainan dari luar tersebut sebenarnya tidak semuanya memiliki unsur negatip, namun juga ada segi edukatifnya, karena ada yang bersifat mengajak si anak untuk bermain lebih baik, semangat mencapai hasil yang lebih tinggi, dan semangat memenangkan pertandingan. Selain itu dalam permainan modern, seseorang harus mengenal tehnologi dan ketrampilan tertentu. Namun demikian, kehadiran permainan modern ini bukan berarti pula dapat membuat maju segalanya bagi anak-anak. Banyak terjadi bahwa dengan hadirnya permainan modern tersebut membuat anak menjadi malas membantu orang tua, serta kurang bisa bersosialisasi dengan teman di lingkungan tempat tinggalnya. Hal ini karena komsumsi permainan anak tidak lagi didasarkan pada nilai kegunaan sosialisasi pembentukan diri melainkan mengutamakan pada kepentingan konsumsi produk simbolik. Anak-anak sekarang dihadapkan pada lingkungan atau budaya yang baru ditranformasikan melalui teknologi modern sebagai sarana pengungkapan ekspresi jiwa dengan kandungan nilai-nilai yang relevan dengan keadaan sekarang. Gejala sosial yang dapat dilihat adalah secara tidak sadar anak-anak sekarang tersosialisasikan pada aspek citra yang ditawarkan oleh produk permainan masa kini.

Sarana permainan anak yang tepat dan efektif digunakan untuk menyampaikan nilai-nilai karakter adalah permainan tradisional, karena permainan tradisional anak yang ada di Indonesia sebenarnya bukan sekedar permainan saja melainkan memiliki makna-makna tertentu yang dapat dijadikan media untuk membentuk dan mendidik kepribadian anak. Dalam hal ini, setidaknya nilai edukatif memiliki peran yang penting selain nilai filosofi. Yang dimaksud dengan nilai edukatif dalam suatu permainan adalah nilai-nilai yang mempunyai manfaat mengembangkan manusia sebagai pribadi yang utuh dengan semua aspek baiknya. Pribadi yang utuh meliputi setidak-tidaknya terdiri dari aspek fisik, aspek akademik, aspek estetik, aspek etika, aspek social kemasyarakatan dan aspek religius.

Tulisan ini mencoba untuk merefleksikan bahwa permainan tradisional yang kini mulai "terlupakan", sesungguhnya memiliki muatan edukatif yang luar biasa dalam menanamkan sikap, perilaku, dan keterampilan pada anak, serta makna yang luhur, seperti nilai agama, nilai edukatif, norma, dan etika. Semuannya itu tentunya sangat bermanfaat bagi pendidikan karakter anak sebagai bekal dalam kehidupan bermasyarakat.

## 2. Ragam Permainan Tradisional Dan Makna simbolik

Indonesia sebagai negara kepulauan terbesar di dunia memiliki ratusan permainan. Jawa Barat Barat mempunyai 230 jenis, Jawa Tengah dan Jawa Timur terdapat 214 jenis, Sumatera sekitar 300 jenis, belum termasuk yang ada di luar Jawa dan Sumatera (Arif, 2011). Beberapa ragam permainan tradisional yang "terkenal" di Indonesia terutama di Jawa antara lain Permainan Benteng, Congklak (*Dhakon*: Jawa), Ular Naga (*Ancak-ancak Alis*: Jawa), Gundu/Kelereng (*Nekeran*: Jawa), Petak Umpet (*Jethungan*: Jawa), Galah Asin/Galasin/Gobag Sodor, Kasti, Benthik, Angklek/Engklek/Sande-Mande (*Sondah Mondah*: Sunda), Lompat Tali (*Lompatan*:

Jawa), Gasing (*Gangsingan*: Jawa), Egrang/Enggrang (*Jajangkungan*: Sunda), Layang-layang, dan Yoyo.

Bermain, tidak saja membuat manusia merasa gembira dan bebas, tetapi juga terkandung makna kehidupan yang luar biasa, baik dalam menjalin dan membina relasi antarindividu, individu dengan alam, maupun individu dengan Sang Pencipta. (Arif, 2011). Permainan Angklek/Engklek atau *Sondah Mondah* (Sunda), konon berasal dari akar kata *zondag-maandag* (Belanda) atau *Sunday-Monday* (Inggris) ternyata mempunyai makna rohani *from earth to heaven*. Permainan melewati 8 kotak (dari bawah hingga atas, dari terendah sampai tertinggi) dengan menggunakan satu kaki, ingin mengajarkan kepada anak-anak bahwa di dunia ini untuk mencapai cita-cita tertinggi manusia harus bisa berjuang dengan keras. Permainan itu juga bermakna perjalanan hidup seseorang dari hari ke hari sampai menuju surga.

Permainan Egrang/Enggrang didefinisikan sebagai permainan ketangkasan berdiri di atas dua batang bambu panjang. Di daerah pesisir pantai dan pegunungan di Jawa Barat, Egrang dikenal dengan sebutan pamayang yang dalam bahasa Indonesia berarti penangkap ikan atau nelayan. Keberadaan Egrang terkait erat dengan adaptasi masyarakat pesisir saat air pasang menggenangi tempat tinggal mereka. Mereka membuat alat bantu berjalan dari bambu panjang untuk menghindari genangan air. Sementara itu di daerah pegunungan, Egrang kerap disebut Jajangkungan. Masyarakat menggunakan Jajangkungan untuk melatih keberanian berdiri di atas ketinggian. Jajangkungan juga kerap digunakan orang tua untuk menyampaikan pesan pada anaknya untuk rendah hati. Saat berada di atas jajangkungan, seseorang harus tetap melihat ke bawah memerhatikan langkahnya. Hal itu dapat diartikan bahwa ketika seseorang sedang berada di "atas' atau menjadi atasan, janganlah melupakan atau melecehkan bawahan.

Makna yang lain, misalnya pada saat memulai permainan untuk menentukan siapa yang menang dan kalah, atau memutuskan siapa yang memulai lebih dahulu dan yang kemudian bermain mengawalinya dengan menggerakan telapak tangan sambil berseru *"hom pimpa alai hom gambreng*!", mengandung makna "Dari Tuhan kembali ke Tuhan, mari kita bermain!"

Berikut ini lagu anak tradisional yang mengiringi permainan tradisional dengan pemaknaannya.

*Yo prakanca dolanan ning jaba*
*Padang bulan padange kaya rina*
*Rembulane e wis ngawe-awe*
*Ngelingake aja turu sore-sore*

*Yo prakanca yo pada mrenea*
*Rame-rame ing kene suka-suka*
*Langite padang sumebyar lintang*
*Yo pada dolanan sinambi cangkriman*

(Ayo teman-teman bermain di luar. Terang bulan, terangnya seperti siang hari. Bulannya memanggil manggil. Mengingatkan agar jangan tidur sore. Ayo teman-teman, ke sini. Beramai-ramai di sini penuh keceriaan. Langit terang bertabur bintang. Ayo bermain sambil tebak-tebakan).

Syair di atas adalah salah satu syair lagu dolanan (permainan) anak di Jawa pada masa lalu, yang menggambarkan betapa menggembirakannya suasana bermain saat bulan purnama. Lagu ini menjadi hidup dan indah ketika berada di pedesaan. Saat malam terang purnama adalah saat yang menjadi primadona berkumpulnya anak-anak. Mereka biasanya akan keluar rumah untuk bermain bersama teman-teman sebayanya, di pelataran yang luas dan akan membentuk

kelompok untuk mengadakan permainan kesukaannya. Orang tua pun akan berada di luar rumah untuk turut mengawasi anak-anaknya yang sedang bermain.

### 3. Nilai-Nilai Karakter Permainan Tradisional Pendukung Semangat Multikulturalisme

Menurut Nayati (2005), permainan tradisional sesungguhnya merupakan cara pengenalan budaya sejak dini. Jadi, sejak kecil anak-anak dibekali dengan nilai-nilai moral budayanya, mengingat permainan tradisional memang penuh dengan nilai filosofi, makna dan simbol. Satu diantaranya bahwa dalam permainan anak sebenarnya banyak kandungan nilai filosofinya, yaitu yang terwujud dalam fungsinya sebagai suatu media untuk menurunkan pesan-pesan budaya kepada generasi penerus (Rahmah dalam Ariani, 1998). Banyak nilai karakter yang terkandung di dalamnya, antara lain sopan santun, sportivitas, dan kedisiplinan. Lebih jauh dikatakan bahwa pada permainan tradisional rakyat di Indonesia sangat sarat nilai yang berguna bagi proses pendidikan karakter generasi muda.

Berikut ini beberapa nilai edukatif yang dapat ditemukan dalam permainan tradisional anak di Indonesia, dan telah diteliti oleh Arikunto (2006), antara lain: pertemanan, sportivitas, tanggungjawab, kepatuhan, kreativitas, demokrasi, solidaritas, keberanian, melatih fisik, orientasi lingkungan, kepemimpinan, dan membentuk kepribadian.

Pertemanan. Permainan tradisional merupakan sarana atau media untuk melakukan atau menjalin hubungan antar sesama yang sebaya. Ada sebuah tradisi atau kebiasaan pada diri anak-anak bahwa ia akan memilih teman bermain yang tidak bermasalah, tidak bertegur sapa karena akan membuat suasana tidak nyaman. Jika ada anak yang sedang tidak bertegur sapa, maka sebelum bermain biasanya ada acara *wawuhan* (saling berjabat tangan untuk saling bertegur sapa lagi atau berteman lagi). Kesempatan dapat bertemu dan bermain dengan teman merupakan kesempatan untuk melatih mengnenal pribadi orang lain. Kelak hal ini akan berharga ketika memasuki hidup bermasyarakat, bertetangga, yang semuanya serba memiliki perbedaan.

Sportivitas. Nilai sportivitas dalam permainan tradisional tidak tercantum secara tertulis, namun anak-anak yang bermain sangat menjunjung tinggi. Hal ini dapat dilihat dalam setiap permainan yang dilakukan anak-anak, mereka secara seksama menjalankan aturan-aturan yang secara lisan sudah diketahui bersama. Jika ada pemain yang melanggar maka akan menjadi olok-olok temannya. Dalam rangka menghindari rasa malu karena menjadi bahan olok-olok tersebut, maka setiap pemain harus menjaga sportivitas. Selain itu, sikap pemain yang tidak sportif kadang membuat permainan itu bubar.

Tanggungjawab. Dalam permainan tradisional, anak-anak dituntut untuk bertanggungjawab terhadap peraturan dan tindakan yang dilakukan dalam permainan itu, baik dalam permainan kelompok maupun individu. Selain itu, sikap tanggungjawab terlihat dengan sikap jujur yang tunjukkan oleh setiap pemain dalam permainan dengan tidak membedakan besar dan kecil maupun status sosial anak tersebut. Dalam permainan tradisional yang melibatkan pemain yang banyak, maka mereka adalah tim. Siapapun dan bagaimanapun kondisi anggota tim, mereka harus bisa saling bekerjasama dan bertanggungjawab bersama-sama untuk memenangkan permainan. Kekurangan salah satu anggota tim harus bisa ditutupi dan disempurnakan oleh anggota tim yang lain. Hal ini melatih anak untuk senantiasa menghargai perbedaan dan menjunjung kebersamaan dengan orang lain.

Kepatuhan. Dalam setiap permainan selalu ada peraturan. Peraturan permainan ini selalu berdasarkan pada peraturan umum yang ada yang selalu dimufakati bersama. Dengan demikian sudah sepatutnya setiap pemain ikut bertanggungjawab untuk mematuhi peraturan bersama tersebut.Ada dua nilai yang dapat dipetik dari*kepatuhan*, yaitu *pertama* tunduk dan patuh terhadap

pemimpin, *kedua* senantiasa menjalankan peraturan permainan. Hal ini menuntut kesabaran dan senantiasa menghargai hak setiap pemain lain atau tim lain.

Kreativitas. Menurut Munandar (1986), kreativitas merupakan konsep yang majemuk serta multidimensional. Ada empat segi untuk meninjau pengertian kreativitas, yaitu produk, proses, pribadi dan prestasi. Keempat unsur tersebut dalam kenyataannya saling mempengaruhi dan saling mempengaruhi. Munculnya permainan adalah kreativitas, kemudian menunjang munculnya kreativitas-kreativitas yang lain seiring dengan tahapan-tahapan yang harus dilalui pada permainan itu sendiri. Berbagai bentuk kreativitas yang terdapat dalam permainan tradisional akan menumbuhkan sikap pada anak untuk mencintai permainan tersebut, karena merupakan keunikan dan keasyikan tersendiri bagi mereka.

Demokrasi. Dalam permainan tradisional, setiap anggota mempunyai kedudukan yang sama, tidak membedakan status sosial, penghasilan, keturunan maupun kekayaan. Hal ini Nampak dalam penentuan undian siapa yang harus memulai permainan, penentuan kalah dan menang. Nilai ini menanamkan tentang pandangan kesetaraan dalam derajat kemanusiaan hanya mungkin terwujud dalam praktik nyata apabila ada pranata sosial, terutama pranata hukum, yang merupakan mekanisme kontrol secata ketat dan adil yang mendukung dan mendorong terwujudnya prinsip demokrasi dalam kehidupan nyata.

Solidaritas. Nilai solidaritas dalam permainan tradisional tampak sekali dalam permainan kelompok. Setiap anggota kelompok merasa wajib untuk saling membantu, saling menolong, dan saling menjaga keutuhan kelompoknya dalam upaya memperoleh kemenangan.

Keberanian. Keberanian dalam permainan tradisional tampak pada keberanian pemain ketika diuji kemampuannya dalam ketahanan fisik maupun keberanian melalui tahapan dalam permainan untuk memenangkan permainan.

Melatih fisik. Banyak jenis permainan tradisional yang secara tidak langsung merupakan olah fisik, misalnya kecepatan berlari, baik dalam mengejar maupun menghindar, menjaga keseimbangan tubuh agar tidak terjatuh, dan lain sebagainya. Kegiatan fisik yang sering dilakukan oleh anak prasekolah seperti: berguling, melompar, meluncur, berputar, berjalan dan berlari dipercaya dapat menjadi sarana dalam merangsang sistem kepekaan dan sensori bagi anak usia dini. Kegiatan tersebut melibatkan emosi dan fisik setiap individu. Setiap kegiatan yang dilakukan mengandung nilai yang penting bagi aspek perkembangan dasar anak.

Orientasi lingkungan. Permainan tradisional pada masyarakat Indonesia selain memperlihatkan dengan alam juga memperhatikan kebutuhan anak dalam mencapai perkembangan usianya, bahkan material yang digunakan untuk membuat permainan juga tergantung kepada material yang di sediakan oleh alam. Ini membuktikan bahwa pola hidup masyarakat di pengaruhi oleh lingkungan alam dan berpengaruh terhadap perkembangan anak serta mainan dan permainannya.

Kepemimpinan. Dalam permainan tradisional yang berkelompok, maka masing-masing kelompok sudah pasti harus memilih pemimpin untuk kelompoknya. Setiap pemimpin kelompok yang dipilih adalah seorang yang dianggap paling pandai ataupuh senior, dipercaya dan memiliki jiwa adil. Hal-hal semacam ini biasanya mereka lakukan pula dengan baik dan santai serta penuh kesungguhan. Penanaman sikap untuk senantiasa menjalankan kepercayaan dengan sebaik-baiknya merupakan pembiasaan dari nilai edukatif kepemimpinan..

Membentuk kepribadian. Pembentukan kepribadian merupakan makna yang terdalam dari permainan tradisional. Kepribadian dalam pengertian ini merupakan organisasi dinamis dalam diri individu sebagai sistem psikofisik yang menentukan cara khas dalam bertindak dalam menyesuaikan diri dalam lingkungan (Suryabrata, 1982). Bila dikaji secara mendalam, dalam

permainan tradisional anak tercermin hakekat dari kehidupan yang sebenarnya, yaitu terbentuknya kepribadian.

Berdasarkan fungsi-fungsi edukasi dalam permainan tradisional di atas, maka dalam permainan tradisional anak terdapat manfaat yang sangat luas bagi pertumbuhan dan perkembangan anak, baik secara fisik atau motorik, kognitif, bahasa, maupun sosial emosional.

Perkembangan secara fisik, seperti keterampilan motorik kasar, anak menjadi lebih fleksibel dalam berlari, melompat, memanjat, berguling, berputar dan lain sebagainya. Sementara itu keterampilan motorik halus, terjadi pada saat anak menyentuh, meraba, memegang suatu benda (alat permainan), secara spontan hal ini akan mengantarkan anak dalam segala aktivitas kesehariannya.

Perkembangan kognitif, yaitu keterampilan anak dalam berfikir. Pada saat bermain dengan teman sebaya, anak akan belajar membangun pengetahuannya sendiri dari interaksi. Mereka dapat menyelesaikan masalah yang ditemukan pada saat bermain, sehingga anak dapat terlatih untuk berpikir logis.

Bermain penting untuk perkembangan bahasa anak. Pada saat anak bermain, ketika kemampuan kognitifnya tumbuh dan berkembang, anak mulai berfikir secara simbolik melalui pemerolehan dan penggunaan bahasa. Perkembangan psikologis yaitu pemahaman diri, ketika anak tumbuh secara kognitif dan fisik, ia akan mulai menyadari keberadaan dirinya.

Dalam aspek sosial emosional, yaitu kemampuan anak berbagi rasa, secara psikologis anak telah melewati masa-masa sulit (bereaksi dengan menangis) dan dapat menyampaikan pesan dan perasaannya, keinginannya, kemauannya dengan tepat. Dengan bermain anak dapat bersosialisasi dengan lingkungan sekitar, baik teman sebaya, ataupun orang dewasa. Keterampilan sosial ini akan terus bertambah ketika ia mulai berhubungan dengan lebih banyak orang lagi di lingkungan yang lebih luas. Hal ini dapat menjadi modal bagi anak untuk bersikap dan berpandangan toleran terhadap realitas masyarakat yang beragam, baik dalam hal budaya, suku, ras etnik maupun agama. Paradigma ini dimaksudkan bahwa, seseorang hendaknya apresiatif terhadap budaya orang lain.

Berdasarkan uraian di atas, tidak berarti bahwa unsur kecurangan dan kenakalan tidak ada, karena dalam permainan apapun selalu ada peluang untuk melakukam kecurangan dan kenakalan. Oleh karena itu, setiap individu berkewajiban mengawasi temamn bermainnya agar selalu berbuat jujur. Apabila ada yang mengetahui ada peserta yang tidak jujur, maka mereka wajib mengingatkan dan menegur.

Seiring dengan membanjirnya permainan modern maka permainan tradisional anak saat ini dianggap eksotis, hanya sebagai kenangan saja. Oleh sebab itu cara lain yang dapat dilakukan untuk melestarikan nilai dan makna dalam permainan tradisional adalah bagaimana kemudian bisa dilakukan "politik" komodifikasi agar wujud permainan itu tetap terjaga.

Dalam konteks globalisasi, komodifikasi memiliki arti pengubahan, baik sebagian atau bahkan hampir seluruhnya, terhadap sesuatu untuk menjadi komoditas (barang dagangan) yang memiliki nilai jual yang tinggi (Mosco, 2009). Hal seperti ini membuat budaya tidak lagi hanya dinilai dari aspek sentimental, tetapi juga sudah dinilai dengan material. Meskipun begitu, melalui komodifikasi ini paling tidak dapat menarik banyak orang untuk mengkreasikan kembali budaya yang telah "hilang" tergerus zaman.

## 4. Kesimpulan

Permainan tradisional anak merupakan salah satu aset budaya bangsa yang tidak dapat dianggap remeh karena memiliki makna dan nilai positip dalam membentuk kepribadian anak. Permainan tradisional sebagai bentuk kearifan budaya lokal yang sarat akan nilai-nilai luhur adalah aset bangsa yang perlu terus-menerus dilestarikan.

Pembiasaan nilai-nilai karakter yang terkandung dalam permainan tradisional anak sangat mendukung semangat multikulturalisme dalam diri anak. Adapun nilai-nilai karakter yang dapat ditanamkan pada anak usia dini meliputi antara lain: religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, menghargai prestasi, peduli sesama, bertanggungjawab, dan semangat kebersamaan. Hanya saja, satu alat permainan tidak dapat mencakup seluruh aspek nilai-nilai karakter. Jadi membutuhkan banyak permainan edukatif yang lain supaya dapat mencakup seluruh nilai-nilai karakter.

Inovasi dan kreasi yang sesuai dengan kondisi jaman sangat diperlukan, agar tercipta suatu jenis –jenis permainan anak yang sesuai dengan tujuan dan kebutuhannya, meskipun tidak baru sekali karena hanya hasil dari komodifikasi. Diharapkan permainan rakyat, yang mengandung elemen-elemen positif untuk pendidikan anak-anak dapat senantiasa dikenal fisiknya (bentuk/wujud aktivitasnya) dan rohnya pada masa sekarang dan masa yang akan datang.Oleh karena itu, eksistensi permainan tradisional di tengah pusaran budaya global harus dikawal secara serius.

## Daftar Pustaka

Ariani, Christriyati, dkk. 1998. Pembinaan Nilai Budaya Melalui Permainan Rakyat Daerah Istimewa Yogyakarta, Yogyakarta: Proyek P2NB; 1998.

Arif, Mohammad Zanuar. 2011. Mendidik Lewat Permainan http://yanuarimarwanto.wordpress.com/2011/11/23/mendidik-lewat-permainan/ diakses 29 Oktober 2012.

Arikunto, Suharsimi. 1993. Identifikasi Permainan Pendidikan Menggunakan Vokal di Taman Kanak-Kanak dan Sekolah Dasar (Laporan Penelitian). Yogyakarta: Pusat Penelitian IKIP;

Arikunto, Suharsimi, dkk. 2006. *Permainan Tradisional Di DIY: Dinas Kebudayaan DIY*. Jilid 2;

Munandar, Utami. 2004. *Perkembangan Kreativitas Anak Berbakat*. Jakarta: Rineka Cipta.

Mosco, Vincent. 2009. *The Policial Economy of Communication.* London: Sage Publication

Nayati, Widya. 2005. *Inovasi Permainan Rakyat Sebagai Upaya Pelestarian Budaya*. (makalah). Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY

# Bersama dalam Keberagaman: Belajar Multikulturalisme melalui Program Kebhinekaan RRI Kendari

*Abdul Jalil dan La Ode Topo Jers*

*Tema ini sengaja penulis pilih, selain sebagai tema besar dalam rangka ulang tahun LPP RRI yang ke 72, juga lebih dimaknai sebagai sosialisasi bahwa RRI sebagai lembaga penyiaran publik telah lama mendorong keterlibatan berbagai pihak untuk bersinergi dengan RRI, misalnya sebagai tuan rumah Bintang Radio Indonesia dan ASEAN di tahun 2016 dan Konser Kebangsaan pada April tahun 2017. Tulisan ini mencoba menggali makna-makna multikulturaslime pada program-program RRI Kendari, khususnya pada program Bhineka Budaya. Selain itu, program yang serupa terkait multikulturalisme adalah Rentak Pelangi Bumi Anoa sebagaimana telah penulis teliti pada tahun 2016. Kendari selayaknya dapat disebut sebagai miniatur Indonesia, hampir semua etnis dan bahasa di Kendari lebih mudah ditemukan, program RPBA RRI Kendari sebelum tanggal 11 September 2017 adalah tipe C telah mampu mengakomodir siaran berbagai etnis: Wakatobi, Muna, Moronene, Makassar, Bajo, Bugis, dan Tolaki untuk siang hari (12.30-14.00 WITA) dan etnis Sunda pada Jumat serta etnis Jawa pada Sabtu setiap pukul 20.30-22.00 WITA. Tentu masih banyak etnis yang belum terakomodir, semoga dengan naik status menjadi tipe B, semua etnis bisa bergabung. Fokus tulisan pada bagaimana program Bhineka Budaya dalam kerangka menyelaraskan RRI sebagai salah satu lembaga penyiaran untuk semua warga negara, siarannya harus menjangkau seluruh wilayah negara, siarannya harus merefleksikan keberagamaan, siarannya harus berbeda dengan lembaga penyiaran lainnya, siarannya harus bervariasi dan berkualitas tinggi, tentu LPP juga harus menegakkan independensi dan netralitas, menjadi flag carrier dari bangsa Indonesia, mencerminkan identitas bangsa serta perekat dan pemersatu bangsa.*

## 1. Pendahuluan

Berawal dari praktik pembelajaran berbasis lapangan, saya merasa perlu menulis kembali siaran atau program RRI Kendari, khususnya pada PRO 1 terkait dengan nilai-nilai multikulturalisme. Penggunaan istilah yang ada di RRI lebih menggunakan terminologi daftar acara siaran (DAS). Misalnya setiap penyiar tidak bisa melakukan siaran atau penyiaran asal-asalan, melainkan harus melihat daftar acara siaran. Praktik multikulturalime, selain sebagai pengejawantahan peserta didik memahamai secara langsung, juga sebagai media sosialisasi bagi RRI Kendari yang notabene sebagai lembaga penyiaran publik menjadi bagian terpenting dalam memberikan hiburan, edukasi, informasi dan kontrol publik pada khalayak.

Secara umum sebagaimana penjelasan kepala seksi penyiaran, Edi Yudho Sihnyoto ketika kami melakukan audiensi untuk pertama kalinya kegiatan praktik kuliah, 10 Oktober 2017 bahwa dewasa ini, RRI kendari memiliki 2 studio, meskipun untuk studio yang akan jalan di tahun 2018 adalah pro 4. PRO 1 bentuk siarannya pada wilayah pusat pemberdayaan masyarakat, PRO 2 pusat kreativitas anak muda, PRO 3 khusus pada berita-berita dari RRI nasional, dan rencana PRO 4 pusat budaya dan pendidikan. Termasuk siaran-siaran terkait seni dan budaya, seperti RPBA akan masuk PRO 4 dan bukan PRO 1. Selain itu waktu siaran RRI kendari selama 19 jam, dari pukul 05.00 sampai 00.00 WITA dengan 4 (empat) sesi: pagi, siang, sore, dan malam hari. Semua mata acara telah terdaftar yang disebut dengan Daftar Acara Siaran (DAS).

Setelah dilakukan assesmen awal, beberapa acara/program yang cenderung bercirikan multikulturalisme dan dikategorikan sebagai program BUDAYA adalah Rentak Pelangi Bumi Anoa/RPBA, Bhineka Budaya (pernah sebelumnya dengan acara *pelangi budaya)*, dan Mari Berpantun. Untuk acara *Mari Berpantun* belum menjadi bahasan dalam tulisan ini. RPBA

merupakan siaran Budaya 9 (sembilan) etnis memberikan informasi dan edukasi tentang budaya dari suku-suku yang tinggal di Sulawesi Tenggara, seperti: suku Tolaki, Muna, Buton, Moronene, Bajo, Bugis, Makassar, Jawa, dan Sunda. Program ini telah penulis teliti dan dipresentasikan pada simposium internasional bahasa-bahasa lokal, nasional, dan global oleh Universitas Halu Oleo kerjasama dengan Asosiasi Peneliti Bahasa-Bahasa Lokal. Hasil penelitian menunjukkan bahwa RPBA sebagai salah satu program yang mampu merefleksikan keberagamaan berperspektif gender sesuai dengan budaya bangsa dan mampu melayani kebutuhan kelompok-kelompok minoritas sebagaimana visi misi RRI, yakni sebagai lembaga penyairan publik yang mampu merefleksikan keberagaman, bervariasi, berkualitas tinggi, sebagai perekat dan pemersatu bangsa, serta sebagai pelestari budaya bangsa (Abdul Jalil, 2016).

Sementara *Bhinneka Budaya* dimaksudkan sebagai program yang memberikan informasi kepada pendengar agar kebudayaan masyarakat lokal tidak punah di tengah arus modernisasi atau milenial. Tulisan ini hendak mengungkap kembali bagaimana program-program terkait dengan multikulturalisme, khususnya pada acara Bhineka Budaya. Dengan demikian, penelitian ini hanya akan fokus bagaimana program atau siaran *bhineka budaya* yang ditayangkan di RRI Kendari, sehingga beberapa informan yang langsung menjadi bagian terpenting dari penelitian ini adalah kepala seksi penyiaran dan divisi yang membawahi program PRO 1. Sementara bagi pendengar/masyarakat atau pemerhati dengan wadah komunitasnya, yang biasa disebut Forum Komunikasi Pemerhati/FKP RRI yang berdiri sejak 25 Agustus 2010 di Jakarta belum menjadi bagian dari penelitian ini.

## 2. Metodologi

Penelitian ini dilakukan di LPP RRI Kendari dengan fokus penanggung jawab siaran program bhineka budaya. Penelitian ini mengungkap kurun waktu siaran di bulan Oktober 2017, karena dengan metode ini agenda-agenda serupa dapat diketahui secara utuh.

## 3. Kebhinekaan RRI Kendari

Judul pada penelitian ini adalah *Damai Dalam Keberagaman*, penulis gunakan sebagai bentuk sosialisasi dan diseminasi akan pentingnya hidup damai dan harmonis dalam bingkai perbedaan. Selain itu, judul tersebut juga menjadi tema pada ultah RRI yang ke 72 bertepatan dengan usia kemerdekaan negeri ini. *Damai Dalam Keberagaman* merupakan potret bangsa kita yang sedang memperkokoh pentingnya kebersamaan dalam begitu banyak perbedaan yang ada di Indonesia, baik dari budaya, tradisi, bahasa, etnis, agama dan keberagaman lainnya.

Lebih dari itu, jika diperhatikan lebih lanjut, ada anak judul yang menjadi pokok kajian dalam tulisan ini, yaitu Belajar Multikulturalisme Melalui Program Kebhinekaan RRI Kendari. Kebhinekaan dalam terminologi di sini bermakna luas, mengingat informasi awal dari salah satu informan bahwa kebhinekaan atau pelangi budaya bahkan sekarang bhineka budaya selalu mengalami metamorfosis istilah atau program dengan tanpa mengubah substansi makna dalam kebhinekaan. Selain itu, RRI kendari sudah sering menjadi tuan rumah event-event nasional. Selanjutnya, program-program yang muaranya multikulturalisme atau kebhinekaan tersebut menjadi siaran wajib dengan menyesuaikan kekhasan daerahnya. RRI Kendari dengan program Bhineka Budaya yang ditayangkan setiap Kamis Sore, tepatnya setiap pukul 16.30-18.00 WITA adalah bentuk pengejawantahan program nasional dengan penyesuaian kondisi lokal, tepatnya sebagai siaran berjaringan korwil nusantara 4 diputar sebulan 2 kali, pada Minggu I dan III serta di Relay langsung PRO 1 oleh RRI Palu, RRI Toli-Toli, RRI Makassar, RRI Kendari, RRI Bone, dan RRI Bau-Bau. Ada juga program yang bisa dikategorikan sama adalah sarasehan budaya

setiap Selasa pada Minggu III pukul 16.00-17.00 WITA, Pelangi Nusantara (Sabtu, Minggu II) setiap pukul 11.00-12.00 WITA. Siaran-siaran ini lebih dikategorikan siaran berjaringan nasional.

RRI adalah satu-satunya radio yang menyandang nama negara, siaranya ditujukan untuk kepentingan bangsa dan negara. RRI sebagai Lembaga Penyiaran Publik yang independen, netral, dan tidak komersial. Berfungsi memberikan pelayanan siaran informasi, pendidikan, hiburan yang sehat, dan kontrol sosial serta menjaga citra positif bangsa di dunia internasional (Abdul Jalil, 2016)

Beberapa prinsip Lembaga Penyiaran Publik, antara lain: LPP adalah lembaga penyiaran untuk semua warga negara, siaranya harus menjangkau seluruh wilayah negara, siaranya harus merefleksikan keberagamaan, siaranya harus berbeda dengan lembaga penyiaran lainnya, siaranya harus bervariasi dan berkualitas tinggi, tentu LPP juga harus menegakkan independensi dan netralitas, menjadi *flag carrier* dari bangsa Indonesia, mencerminkan identitas bangsa serta perekat dan pemersatu bangsa.

Adapun Visi LPP RRI adalah menjadikan LPP RRI berjaringan terluas, pembangunan karakter bangsa, berkelas dunia. Sementara salah satu misinya yang bercorak multikultural adalah menyelenggarakan program siaran berperspektif gender yang sesuai dengan budaya bangsa dan melayani kebutuhan kelompok-kelompok minoritas.

### 4. Forum Komunikasi Pemerhati (FKP) RRI

FKP didirikan pada tanggal 25 Agustus 2010 di Jakarta, dengan visi *terwujudnya forum komunikasi pemerhati RRI,* yang mendukung LPP RRI sebagai Radio berjaringan terluas, membangun karakter bangsa, berkelas dunia. Adapun misinya, *mendukung program siaran RRI dalam mencerahkan, mencerdaskan, dan memberdayakan masyarakat; menghimpun aspirasi masyarakat pemerhati RRI; dan melestarikan dan mengembangkan seni, budaya bangsa, dan teknologi* (AD/ART FKP RRI). Sementara FKP RRI Kendari diketuai oleh H. Andi Fathuddin Makkatue merupakan sebuah komunitas yang terhimpun dengan berbagai kegiatan yang muaranya mendukung program RRI, bisa disinergikan dengan event-event tertentu, misalnya: Eksis Membangun Jaringan dan Jalin Silaturahmi. Maksud dari kegiatan ini, agar keberadaan FKP lebih dikenal masyarakat, selain juga berupaya mengembangkan kemitraan dengan berbagai pihak yang saling menguntungkan. Seiring dengan kegiatan-kegiatan yang selalu digelar, maka secara otomatis keanggotaan FKP bertambah dan semakin solid.

Adapun sejarah singkat berdirinya atau terbentuknya FKP RRI Kendari, awalnya hanya sekedar hobi mengikuti acara siaran LPP RRI Kendari, yang pada akhirnya pemerhati bertambah jumlah anggotanya untuk dapat menyalurkan hati mereka, maka disepakatilah pembentukan kelompok pemerhati atau forum relawan yang peduli akan keberadaan LPP RRI, memberi masukan, kritik, dan saran.

Secara umum, kegiatan Kelompok Pemerhati atau forum relawan LPP RRI Kendari dilibatkan dalam berbagai kegiatan, baik *Intern* maupun *extern* antara lain menjadi penyelenggaraan acara siaran sapa-sapa dangdut dan bahasa daerah dan dilibatkan dalam Green Radio, termasuk Rentak Pelangi Bumi Anoa (Abdul Jalil, 2016).

### 4.1. Deskripsi Siaran Bhineka Budaya

Bhineka Budaya merupakan siaran berjaringan yang dilatarbelakangi pentingnya saling memahami antar etnis di Sulawesi Tenggara agar etnis satu sama lain dapat memahami keanekaragaman masing-masing budaya tanpa harus menganggap rendah budaya etnis lain. Lebih dari itu, kegiatan ini dimaksudkan untuk mempersatukan etnis-etnis dan satu sama lain dapat saling belajar pada budaya etnis lain (wawancara dengan Yessi, 26 Oktober 2017). Dalam penelitian ini, akan diungkap satu dari dua tema yang ditayangkan selama bulan Oktober 2017, yaitu pada tanggal 2 Oktober 2017 dengan tema *Buah Nanas Dan Naga Simbol Masyarakat Buton*, dan tayangan yang lain pada 30 Oktober 2017 dengan tema *Mengenal Kampua Mata Uang Buton*. Tema yang kedua ini, penulis tidak mengikutkan sebagai bahan penelitian, selain waktunya mendekati deadline pengiriman paper penuh, juga dikarenakan secara umum cukup bisa terwakili dengan tema sebelumnya tanpa mengurangi substansi pembahasan.

### 4.2. Etnografi Siaran *Bhineka Budaya.*

Pada "Bhineka Budaya Berjaringan Korwil Nusantara 4" diputarkan sebagai sebuah keanekaragaman budaya di Sulawesi Tenggara, yakni simbol pada masyarakat Buton diidentikkan dengan Buah nanas dan Naga. Secara teknis, siaran ini diawali dengan pencarian bahan siaran atau topik yang akan diangkat, setelah ditemukan topik, maka tim menentukan narasumber yang kompeten dibidang itu, lalu melakukan janji untuk wawancara. Setelah selesai wawancara, maka disusunlah naskah. Naskah diproduksi melalui rekaman suara, kemudian di mixing oleh Tim rekaman yang dibarengi dengan iringan musik sesuai konteksnya. Tentu hal ini hanya pada wilayah internal Tim produksi. Setelah dianggap baik, maka siap untuk diputar pada saat siaran berjaringan korwil nusantara 4 oleh RRI Kendari. Atau lewat ARB atau telephone langsung dari RRI Makassar dengan menelphone langsung RRI kendari untuk menanyakannya, misalnya: *Hallo Yessi, ini Jhoni Penyiar RRI Makassar, bagaimana siaran untuk Bhineka Budaya?* Mau diputar apa untuk edisi ini? (wawancara dengan Yessi, 23 Oktober 2017).

Pemilihan tema "Buah Nanas dan Naga Sebagai Simbol Masyarakat Buton" yang telah tayang pada 2 Oktober 2017 dan tema "Mengenal Kampua Mata Uang Buton" yang tayang pada 30 Oktober 2017 adalah subyektivitas seorang penyiar, tema dan isu apa yang hendak diangkat pada siaran berjaringan rubrik Bhineka Budaya. Menurut Yessi, tema-tema tersebut memang

dipilih, selain sebagai pengenalan pada khalayak akan pentingnya nilai-nilai yang ada dalam simbol buah nanas dan naga, khususnya pada generasi milenial juga sebagai media pengenalan pada masyarakat pendatang atau tamu manca negara ketika berkunjung ke Buton dan sekitarnya. Selain makna tersebut, hampir di setiap rumah warga atau tempat-tempat kota di Wakatobi mudah ditemukan simbol nanas dan naga, dengan mudah dilihat, maka seketika setiap orang atau generasi mampu mengenal dan mengetahui simbol-simbol kebudayaan Buton, yakni: simbol nanas dan naga. Lebih lanjut, Yessi menjelaskan bahwa kebudayaan Buton cukup beragam, sehingga dengan mengangkat tema ini, masyarakat luas lebih kenal akan salah satu kebudayaan Buton.

Sementara pemilihan narasumber, tentu dikedepankan pada kompetensi dan keahliannya. Misalnya tema buah nanas dan naga simbol masyarakat Buton, memilih Bapak La Fariki, narasumber ini selain sebagai tetua adat yang menguasai kebudayaan Buton, juga aktif sebagai peneliti di Balitbang Provinsi Sulawesi Tenggara, serta memiliki sanggar yang konsen di pelestarian dan pengembangan budaya Buton.

Dari dua tema tersebut, dapat dipastikan bahwa untuk acara bhineka budaya pada bulan Oktober tema yang diangkat sekitar masyarakat Buton, termasuk acara “Dialog Kebangsaan Outdoor” dengan topik *Kearifan Budaya Lokal Menjalin Keberagaman”.* Khusus untuk agenda dialog kebangsaan yang biasa outdoor lebih dimaknai sebagai acara atau bahasan khusus mengenai kearifan lokal pada masyarakat se-Sulawesi Tenggara, mungkin tema dialog kebangsaan pada edisi Oktober ini lebih banyak dihubungkan dengan Buton dan sekitarnya, tidak lain karena bertepatan dengan ulang tahun kota Bau-Bau. Kota Bau-Bau sudah mendapat predikat sebagai kota budaya dan sejarah (Wawancara dengan Yessi, 24 Oktober 2017).

Secara umum, bahkan sudah banyak yang menggali dan memaknai mengapa Buton diidentikkan dengan simbol nanas dan naga, sebagaimana dalam tema atau isu yang diangkat dalam siaran berjaringan RRI Kendari, apa tidak ada simbol lain yang menarik. Tulisan ini mencoba memfokuskan apa yang disiarkan oleh RRI Kendari terkait tema tersebut, dan akan mengombinasikan sumber lain terkait dengan hal itu. Menurut informasi, terutama dalam hasil rekaman, sebagaimana Yessi menjelaskan ketika seorang Tim RRI melakukan wawancara kepada narasumbernya, kemudian ketika seseorang hendak melangkahkan kakinya ke pulau Buton, tentu akan banyak pemandangan berupa gambar buah nanas dan naga. Nanas diibaratkan tanaman yang ramah dan hidup di semua alam, daerah pasir, daerah batu, iklim apapun juga bisa adaptasi. Di tanam pada tanah tandus, tanah subur. Nanas selain harum, juga manis. Hal ini menunjukkan bahwa seseorang bisa menjadi pemimpin, pada saat yang bersamaan harus *legowo* meninggalkan jabatannya. Selain itu bentuk daunnya berduri, ini, melambangkan seorang Buton sekilas keras, namun hatinya baik.

Menurut penuturan La Fariki sebagaimana dalam penjelasannya pada rekaman, asal muasal atau sejarah kelahiran kota Buton sampai sekarang belum ada informasi secara pasti. Namun diakui adanya perpaduan antara 3 etnis: Cina, Jawa, dan Johor. Seiring waktu, masuklah Islam pada tahun 1538 M sehingga secara umum, saking identiknya Buton dengan Islam, maka ada yang menyamakan sebagai paduan antara simbol kasultanan dan kepribadian seseorang. Lebih lanjut, La Fariki menyebutkan adanya 5 sifat karakter yang ada dalam simbol nanas, *pertama*, nanas bisa tumbuh di mana-mana, ini menunjukkan bahwa orang Buton boleh pergi dari tanah kelahirannya atau merantau, namun tetap bisa menyesuaikan diri dengan lingkungannya, *ibarat pepatah di mana bumi dipijak, di situ langit dijunjung; kedua,* nanas hanya berbuah sekali. Artinya kepercayaan sama Tuhan hanya pada Yang Maha Esa; *ketiga,* berduri tetapi manis. Watak sekilas orang Buton adalah keras, namun hatinya sangat manis; *keempat,* di atas nanas, ada semacam mahkota artinya masyarakat Buton ada di mana-mana, namun tetap menjunjung tinggi budayanya; *kelima,* banyak mata dikulitnya, namun juga ada perisai. Artinya harus waspada dan mampu melindungi dirinya.

Pada bagian pangkal bawah buah nanas terdapat daun yang melebar adalah landasan berpijak seluruh masyarakat yaitu sara patanguna (empat prinsip hidup) yaitu: *Pomae maeka*: Saling menghargai sesama manusia; *Popia piara*: Saling memelihara sesama manusia; *Pomaa maasiaka*: Saling menyayangi sesama manusia; *Poangka angkataka*: Saling menghargai sesama manusia; *Pomae maeka*: Saling takut sesama manusia; Oleh karena itu simbol ini adalah makna hubungan antar sesama manusia dengan mengedepankan prinsip keadilan, persatuan dan kesatuan, selain hubungan antara pemimpin dengan masyarakat yang dipimpin (Olahan dari rekaman, 2 Oktober 2017).

Persoalnnya adalah banyak generasi sekarang, dan seiring perkembangan globalisasi, budaya-budaya lokal diabaikan dan ditinggalkan, menariknya justru pada masyarakat perantau, misalnya orang Buton yang hidup di Irian dan Maluku, mereka masih kuat melestarikan budaya-budaya sebagai masyarakat Buton. Sementara karakter kepribadian negara/kasultanan, sebagai simbol diplomasi. Seperti: nanas artinya watak orang Buton keras, namun jika berteman baik karena hatinya baik

### 4.3. Makna Nanas dan Naga pada masyarakat Buton

Nanas menurut masyarakat Buton diidentikkan dengan ragam hias ari-ari dalam struktur rumah adat, baik *kaomu* maupun *walaka.* Lebih lanjut, ragam hias ari-ari merupakan simbol nanas yang terbagi menjadi tiga bagian, yaitu *tangkai, buah,* dan *mahkota.* Penggunaan simbol nanas sebagai ragam hias merujuk pada karakter nanas yaitu vegetasi yang mampu hidup pada semua jenis iklim, mempunyai mata yang banyak, mempunyai duri, buahnya manis, dan berbuah hanya satu kali, dimaksudkan bahwa golongan bangsawan diharapkan mempunyai karakter serupa nenas yaitu mampu menghadapi segala permasalahan (Ishak Kadir, 2008: 304). Sementara simbol naga biasanya diletakkan pada atap rumah khususnya pada rumah adat *Kaomu.* Naga dalam hal ini adalah hewan kuat, meskipun kuat akal manusia tetap mampu menaklukkannya sehingga mampu mengembalikan ke asalnya. Adapun letak naga persis di belakang nenas, ini dimaksudkan bahwa di balik sifat dan karakter bijak dan lembut terdapat sifat dan karakter yang keras (Ishak Kadir, 2008: 306). Dengan demikian, secara umum, bangunan rumah pada masyarakat Buton, di atas atap terdapat ukiran nanas dan naga yang merupakan lambang kerajaan dan kesultanan Buton. Konon, bangunan rumah ini juga tahan gempa (Bonnieta Franciska & Laksmi Kusuma Wardani, 2014: 4).

Simbol nanas dan naga merupakan salah satu simbol bagi masyarakat Buton tentang kebudayaan masa lalu, di Kota Bau-bau terdapat Masjid Agung Kraton Wolio yang terletak di dalam kompleks Benteng Kraton Wolio, kuburan tua para sultan yang sebagian besar masih dikeramatkan oleh penduduk setempat, rumah adat dan artefak kesultanan, naskah kuno, berbagai macam perkakas kelengkapan kesultanan yang tersimpan di *Kamali* atau istana malige, dan sejumlah benteng tua yang tersebar di berbagai tempat di Bau-bau (Nurberlian V.A & Mursalim, 2015: 78).

## 5. Siaran *Bhineka Budaya* Sebuah Perspektif Antropologi Media.

Dari apa yang telah disajikan dalam siaran *bhineka budaya,* penulis mencoba menghubungkan dengan pembacaan antropologi media, khususnya pada aspek bagaimana siaran *bhineka budaya* diproduksi. Sementara pada aspek lain, bagaimana respon pendengar atau masyarakat sebagai pemerhati RRI Kendari, bagaimana perang kepentingan dari para pemilik modal jika media RRI ini dimaknai sebagai sarana untuk melakukan propaganda-propaganda kepentingan politik, dan bagaimana hubungan antara ketiga-tiganya dalam menjalankan media ini tidak menjadi fokus bahasan.

Secara umum, siaran *bhineka budaya* syarat dengan makna keanekaragaman antar etnis merupakan sebuah keniscayaan, akan tetapi tema atau penentuan isu yang hendak diangkat sebagai pengisi siaran *bhineka budaya* kemudian menjadi subyektivitas seorang penyiar, dalam hal ini pihak RRI Kendari. Meskipun bisa dipastikan bahwa penyiar juga telah memiliki Tim untuk membahas isu atau tema yang hendak diputar atau ditayangkan dengan melakukan kegiatan-kegiatan yang dilaluinya. Misalnya, jika diperhatikan tayangan atau siaran lain di luar bulan Oktober ada tema *Tradisi Berkunjung Tamu di Daratan Mekongga Tolaki* tayang pada 4 September 2017. Bulan Mei 2017 juga ditayangkan *asal muasal Penggunaan Nama LA dan WA Ode* pada masyarakat Muna dan Buton. Hampir semua etnis diberi ruang, utamanya pada etnis lokal se-Sulawesi Tenggara, sementara etnis Jawa, Sunda, Toraja, Bali, dan yang lain, saya perhatikan belum ada.

Siaran *bhineka budaya* berdurasi antara 1 sampai 30 menit, diawali dengan prolog yang dibacakan oleh Tim, kira-kira antara 2 sampai 3 menit dengan diiringi musik khas daerah, kemudian Tim lain yang ditunjuk RRI Kendari, sekaligus penanggung jawab program melakukan wawancara, dari 3 sampai 16 menit. Berikut penggalan wawancara:

*Yessi (RRI)* : *nama lengkapnya, Pak?*
*La Fariki (narasumber)* : *La Fariki, M.Si*
*Yessi* : *Bagaimana asal muasal sejarah dari simbol nanas pada masyarakat Buton?*
*La Fariki* : *Sampai sekarang, belum ada sejarah pasti, sejak kapan masyarakat Buton disimbolkan dengan buah nanas, yang pasti nanas adalah simbol bagi masyarakat dengan kepemilikan karakter tersendiri, simbol pemersatu. Buton terdiri dari beberapa etnis, mereka datang dari berbagai etnis.*

Penggalan percakapan tersebut merupakan bagian dari hasil wawancara sampai pada menit terakhir, tepatnya menit ke 16. Setelah itu, jeda sejenak musik iringan tetap bunyi, kemudian disusul penjelasan dari Tim lain dengan mengulas penjelasan dari narasumber sekitar 2 menit. Pada menit ke 18 diputar lagu khas daerah (sekitar 5 menit), tepat pada menit ke 22-27, tambahan penjelasan di antaranya adalah menyampaikan tambahan penjelasan apa yang dijelaskan narasumber, yang belum diulas pada penjelasan pertama, maka Tim ini berusaha menambahkannya, misalnya bahwa nanas memiliki mahkota, ada 72 wilayah, daun berduri, nanas rasanya manis, dan nanas juga memliki pangkal bawah. Semuanya dijelaskan makna dan fungsinya. Dan 3 menit terakhir adalah penutup, di antaranya bahwa nanas dan naga sebagai simbol masyarakat Buton sengaja diangkat sebagai khazanah kebudayaan yang selalu dilestarikan.

## 6. Kesimpulan

Banyak hal yang didapat atas pembelajaran pada media penyiaran publik, khususnya praktik-praktik multikulturalisme. Hal ini menunjukkan bahwa tidak hanya masyarakat Buton yang menyimbolkan buah nanas dan naga, jika setelah diuraikan dan diputar dalam siaran *bhineka budaya*, tetapi masyarakat luas pun tentu akan belajar bersama. Misalnya dalam simbol nanas, salah satu buah yang bisa tumbuh di ruang dan media apapun. Artinya siapapun yang hidup di muka bumi ini, selama mampu menyesuaikan diri dengan lingkungan pasti mudah diterima. *"Di mana bumi dipijak, di situ langit dijunjung".* Makna lain, nanas hanya berbuah sekali. Terminologi berbuah berarti bisa diilustrasikan seseorang bahwa selama belum berhasil, seseorang tidak akan mati atau sirna dimuka bumi, orang tersebut akan menerima kematian setelah dianggap berhasil dan bermanfaat untuk lingkungan. Dan yang jauh lebih penting juga adalah nanas merupakan buah yang memiliki daun melebar sebagai landasan berpijak seluruh masyarakat

yaitu *sara patanguna* (empat prinsip hidup) yaitu : *Pomae maeka*: Saling menghargai sesama manusia; *Popia piar* : Saling memelihara sesama manusia; *Pomaa maasiaka*: Saling menyayangi sesama manusia; *Poangka Angkataka*: Saling menghargai sesama manusia; *Pomae maeka*: Saling takut sesama manusia.

Tulisan ini cukup membantu terkait dengan deskripsi siaran atau acara *bhineka budaya* pada RRI Kendari bahwa untuk pembelajaran multikulturalisme sangat jelas karena tema-tema yang diangkat berangkat dari kekayaan kebudayaan etnis di Sulawesi Tenggara khususnya. Mudah-mudahan untuk tahun-tahun mendatang akan mampu mengakomodir semua kebudayaan yang ada, selain sudah ada tambahan studio yakni studio pro 4 yang khusus seni dan budaya. Juga sinergitas antar pihak untuk mengisi di PRO 4 sangat diperlukan.

**Daftar Pustaka**

V.A, Nurberlian & Mursalim (editor). 2015. *Pendidikan Multikultural Berbasis Kearifan Lokal,* Jakarta: Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Franciska, Bonnieta & Kusuma Wardani, Laksmi, 2014. “Bentuk, Fungsi, dan Makna Interior Rumah Adat Suku Tolaki dan Suku Wolio di Sulawesi Tenggara*”. JURNAL INTRA*, Vol. 2, No. 2, (2014): 257-270.

Jalil, Abdul. 2016. *Mempromosikan Multikulturalisme pada Program Rentak Pelangi Bumi Anoa di RRI Kendari Sulawesi Tenggara*.

Kadir, Ishak. 2008. “*Simbol Dalam Pemaknaan Rumah Tradisional Buton.” Buletin Penelitian Universitas Hasanudin*, Vol. 7 No.2 Edisi Khusus (Agustus, 2008): 300-308.

Pengawas, Dewan. *Kebijakan Umum LPP RRI 2010-2015.*

Anggaran Dasar Forum Komunikasi Pemerhati RRI (FKP RRI), 2011.

Dokumen Rekaman dari RRI Kendari 2017

**Interview**:

Wawancara dengan Edi Yudho Sihnyoto pada 12 Oktober 2017.

Wawancara dengan Yessi pada 23, 24, 26 Oktober 2017.

# Menjernihkan Pluralisme di Indonesia Modern

*Surya Desismansyah Eka Putra*

*Tulisan ini membahas tentang persepsi pluralisme yang akhir-akhir ini mengalami pergeseran dimensi. Sejak riuhnya kasus penistaan agama oleh Basuki Tjahaja Purnama (alias Ahok) di akhir tahun 2016 lalu, 'kata pluralisme' seolah kehilangan makna dan kejujuran sifatnya. Pluralisme yang awalnya menjadi panacea –obat segala penyakit- bagi virus etno-primordialisme, justru dicurigai sebagai dalih keangkuhan suatu kelompok untuk menyembunyikan kebenaran dan menampik kebebasan berpendapat. Apabila ada yang menyebut diri sebagai pembela pluralisme, sama artinya dengan membela kepentingan suatu kelompok berkedok pluralisme itu sendiri. Padahal pluralisme adalah ciri, nilai dan perilaku khas dari masyarakat Indonesia dengan dalil dasarnya toleransi. Dan hari ini, pluralisme tidak dimaknai sebagai tindakan demokratis melainkan aksi kontra demokrasi. Pada titik ini makna pluralisme perlu dijernihkan kembali. Penjernihan makna pluralisme dilakukan dengan cara mereinterpretasi gagasan tokoh nasional seperti Soekarno dan tokoh nasional lainnya sebagai konstruksi ide awal pluralisme di Indonesia, yang kemudian disesuaikan dengan gagasan pluralisme modern. Sehingga luaran yang diperoleh tidak hanya sebuah konstruksi baru tentang ide pluralisme yang mengalir bersama zaman, tetapi juga berguna mengurangi tafsir sepihak dan semena-mena atas pluralisme itu sendiri.*

## 1. Pendahuluan

*Wajah Jakarta 'bisa jadi' adalah cermin wajah Indonesia*. Adagium ini bukan tanpa alasan saat melihat berbagai problematika yang terjadi di Ibukota masih menjadi tolak ukur realita di seluruh wilayah nusantara. Iklim yang berlangsung di Jakarta sering membawa gejala signifikan terhadap daerah yang berada di sekitarnya, bahkan mencapai pelosok tanah air yang jarang disentuh negara. Mulai dari masalah sastra, budaya, religi, sosial hingga konflik politik, Jakarta adalah *aktor utama* yang memerankan skenario nasional dengan sifat protagonis dan antagonis sekaligus. Peran penting kota Jakarta itu dapat diteropong melalui contoh kasus Al Maidah 51 yang terjadi pada akhir tahun 2016 lalu dengan terpidana Gubernur DKI Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama (alias *Ahok*). Pada kasus ini, tenun kerukunan umat beragama dengan nilai dasar pluralisme di Indonesia seolah mendapat ujian sesungguhnya.

Kasus Al Maidah 51 atau dikenal luas sebagai kasus penistaan agama (yaitu terhadap agama Islam secara khusus) merupakan kasus lokal berdampak nasional yang gaungnya masih terdengar sampai detik ini. Kasus ini bermula saat rekaman video penggalan pidato Ahok ketika melakukan kunjungan kerja guna meninjau program pemberdayaan budi daya kerapu di Pulau Pramuka, Kepulauan Seribu, mulai *viral* di media sosial. Pada dasarnya pidato Ahok berisi himbauan kepada warga setempat agar berkenan melanjutkan program budi daya kerapu tersebut meski kelak dia (Ahok) tak lagi terpilih kembali menjadi gubernur pada Pemilu DKI Jakarta di bulan Februari 2017. Di sela-sela pidato, Ahok sempat mengutip Surat Al Maidah (ayat) 51 yang dianggap sebagai pidato hasutan dan penistaan atas agama Islam, dan kemudian memicu polemik dan berbuntut gerakan aksi protes berjilid-jilid baik dari massa yang *pro* maupun massa yang *kontra* atas isi pidatonya itu. Ahok pun dilaporkan kepada pihak berwajib, lalu diputuskan bersalah dan ditetapkan sebagai terpidana kasus penistaan agama itu.[1]

---

[1] Lihatlah artikel dengan judul *Pidato di Kepulauan Seribu dan Hari-Hari Hingga Ahok Menjadi Tersangka* yang membahas kronologi kasus Penistaan Agama dengan tersangka Ahok yang diterbitkan secara daring oleh BBC (akses:http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-37996601), lalu bandingkan dengan artikel serupa yang diterbitkan oleh rimanews dengan judul *Berkali-kali Kutip Al Maidah 51, Berkali-kali Ahok*

Kasus penistaan agama ini telah secara khusus menjadi catatan khusus untuk negeri ini bahwa secara ideologis ada pertentangan ekstrim dua kelompok masyarakat dalam memaknai pluralisme. Bercermin pada kasus Ahok, kelompok *kontra* Ahok menuntut bahwa tafsir atas ayat-ayat Tuhan yang eksplisit ada pada Surat Al Maidah ayat 51 hanya boleh dilakukan bagi orang yang fasih dan mahfum ilmu tafsir (*Al Qur’an*) saja, sehingga tidak elok apabila ada seseorang tidak cukup cakap menafsir ayat tersebut tetapi memakai ayat tersebut (Al-Maidah 51) secara serampangan. Perilaku yang demikian itu adalah salah baik secara sadar ataupun tidak telah melecehkan kitab suci agama bersangkutan, sehingga tindakan semacam ini justru menghianati nilai pluralisme. Berbeda dengan kelompok *kontra*, kelompok *pro* Ahok mengang-gap kasus penistaan agama hanyalah upaya politisasi agama guna menjatuhkan kepemimpinan Ahok. Mereka beranggapan bahwa kasus penistaan agama itu hanya dibuat-buat untuk menutupi alasan sebenarnya mengapa Ahok dikriminalisasi. Bagi mereka problem dasarnya bukan pada penistaan agamanya, tetapi rasa *dislike* golongan mayoritas muslim di Jakarta pada golongan minoritas yang menjadi pemimpin mereka (yaitu karena Ahok keturunan Tionghoa dan non muslim). Padahal sebagai warga negara, siapapun dan berasal dari agama apapun, atau dari etnis manapun berhak menjadi pemimpin. Perlakuan semacam itu telah abai pada nilai dan semangat pluralisme karena memaksakan “kehendak agama” di atas kepentingan bersama.

Sudut pandang yang muncul dari kelompok *pro* ataupun *kontra* atas kasus Ahok tadi telah menerangkan bahwa publik kini terjebak pada proposisi biner dalam membaca pluralisme. Pada satu sisi, pluralisme harus diartikan sebagai sikap yang tak boleh memakai bahasa Tuhan dari agama lain untuk kepentingan politik individu sedangkan pada sisi yang lain pluralisme merupakan instrumen konkrit kemanusiaan dengan meletakkan agama jauh dari politik. Dari titik inilah persepsi pluralisme perlu dijelaskan ulang dengan mengacu pada pengertian dasar pluralisme yang berakarkan ide nusantara. Ide pluralisme nusantara difungsikan untuk menjer-nihkan persepsi pluralisme secara utuh tanpa meninggalkan realitas asali kultur Indonesia agar sesuai dengan ide pluralisme modern. Sebab untuk menghadapi berbagai identitas baru yang kompleks dan menghindari degradasi nilai, yaitu intoleransi, maka puralisme harus didefinisikan ulang.

## 2. Pluralisme dan Motifnya

Pada dasarnya pluralisme adalah suatu pokok pikiran yang menyatakan kebenaran adalah bersifat jamak. Kebenaran bersifat jamak tidak diartikan sebagai relativitas tetapi segala sesuatu yang dianggap benar umumnya mampu diterima oleh semua kalangan dengan ragam latar belakang. Pluralisme ingin menciptakan hubungan harmonis manusia dengan meman-dang *liyan* juga sebagai manusia dan bukan manusia dengan *aksidensi* yang melekat padanya. Namun secara umum, pluralisme memang khas dipandang sebagai paham yang mampu mengatasi keberagaman khususnya dalam melihat perbedaan keyakinan beragama. Ali Maksum (2011: 73-74) menjelaskan bahwa “*pluralisme ialah paham tentang pluralitas dalam melihat keberagaman agama yang membawa ajarannya masing-masing untuk secara tegas dimaknai sebagai cara Tuhan memberi jalan keselamatan kepada manusia. Pengakuan terhadap pluralisme menjanjikan dikedepankannya prinsip inklusivitas dimana dasarnya adalah tuntutan kesetaraan hak yang diberikan oleh Tuhan bagi semua. Manusia tetap merupakan “satu bangsa” berdasarkan kemanusiaan yang sama-sama mereka miliki*.” Artinya visi dari hidup pluralisme adalah mengkonstruksi realita bersama melalui nilai kemanusiaan untuk mengatasi keberagaman.

Tak jauh berbeda dengan pendapat Ali Maksum, kepala lebaga kajian pluralisme Amerika dari Universitas Harvard, -*The Pluralism Project Harvard University*, Diana L. Eck (2006)

---

*Dilaporkan* (akses: http://archive.rimanews.com/nasional/politik/read/20161108/307650/Berkali-kali-Kutip-Al-Maidah-51-Berkali-kali-Ahok-Dilaporkan/)

menjelaskan bahwa setidaknya ada empat hal yang melekat pada konsep pluralisme. *Pertama*, "*pluralism is not diversity alone, but the energetic engagement with diversity*. Maksudnya, pluralisme harus nyata diwujudkan untuk menyelesaikan ketegangan yang timbul akibat keberagaman. Sebab keberagaman adalah *given*, sedangkan pluralisme *bukan given*, sehingga perlu usaha untuk memahami keberagaman tersebut. *Kedua*, "*pluralism is not just tolerance, but the active seeking of understanding across lines of difference*". Artinya, pluralisme tidak berhenti pada konsep toleransi tetapi bagaimana merajut kesepahaman dari garis-garis perbedaan yang ada. *Ketiga*, "*pluralism is not relativism, but the encounter of commitments*". Pada titik ini plurlisme tidak boleh dimaknai sebagai relativitas tetapi komitmen untuk menghargai satu sama lain. Tujuan pluralisme tidak lain adalah untuk mengubur dalam-dalam perbedaan, termasuk perbedaan agama, dengan tidak mengisolasi diri tetapi bersikap terbuka dan menerima orang lain sebagai realitas. Dan *keempat*, "*pluralism is based on dialogue*".[2] Pada akhirnya pluralisme tidak mungkin berjalan tanpa sebuah dialog guna menciptakan pengertian bersama.

Motif dari pluralisme adalah menciptakan interaksi sehat dan sadar bahwa manusia adalah makhluk sosial. Interaksi itu akan ada apabila di dalam diri manusia tumbuh keinsyafan bahwa pluralisme adalah niscaya. Kebutuhan itu dapat diukur melalui sikap dan perilaku positif individu seperti *toleransi*, *belas kasih* dan *sikap saling menghormati*. Adanya kesadaran individu atas tiga sikap tersebut diharapkan mampu mengurangi hasrat berperilaku jahat yang sewaktu-waktu muncul. Sebab, perilaku jahat bisa menimpa siapapun bahkan pada orang-orang yang sangat cerdas sekalipun, dan hati yang jahat bukanlah penyebabnya; mungkin yang sebaliknya terjadi, bahwa kejahatan mungkin disebabkan oleh absennya pikiran (Sudibyo, 2012: xiii).

Pada *toleransi*, ada kebebasan terbatas dalam beragama. Artinya setiap pemeluk agama bebas untuk menjalankan ibadahnya namun tidak sampai mengganggu pemeluk agama lain. Selain itu, sikap tidak memaksakan agama yang dipeluknya kepada orang lain yang berbeda keyakinan bisa menjadi contoh lainnnya. Hal itu bisa dibuktikan dengan cara mengutamakan konvergensi dan kompromi dalam menjalankan peribadatan dari pemeluk agama masing-masing (Collins, 2009: 613).

Kemudian perihal *belas kasih* umumnya berwujud sifat kemurahan hati untuk memaaf-kan kesalahan yang diperbuat orang lain terhadap dirinya, atau justru suatu bentuk empati terhadap sesama manusia. Karen Amstrong (2010: 9) pernah menjelaskan, "*so compassion means to endure (something) with another person, to put ourselve in somebody else's shoes, to feel her pain as tought it were our own, and to enter generously into his point of view*". Belas kasih umumnya merupakan sikap yang diajarkan oleh semua agama, karena pada dasarnya agama membawa pesan cinta-kasih terhadap sesama walaupun bentuknya berbeda-beda. Meskipun perilaku umat beragama tidak menunjukkan hal demikian, sikap *saling hormat- menghormati satu sama lain* dalam perbedaan adalah sebuah keniscayaan.

### 3. Pluralisme Nusantara

Hidup dalam perbedaan memang mudah diucapkan namun sukar dilakukan. Karena tiap-tiap individu memiliki pengalaman yang berbeda dalam memandang keberagaman itu. Tetapi sejarah Indonesia telah mengajarkan banyak hal terkait realita tersebut. Hal ini bisa dimulai dari eksistensi kerajaan Majapahit yang umum dijadikan tolak ukur dalam menjelaskan keragaman budaya, suku hingga agama di nusantara. Kerajaan Majapahit dipercaya sebagai miniatur kerajaan pertama di Indonesia yang menerapkan nilai-nilai toleransi dalam perikehi-dupannya.

---

[2] Lihatlah publikasi gagasn pada artikel dengan judul *What is Pluralism?* yang ditulis oleh Diana L. Eck. pada tahun 2006 yang menjelaskan konsep pluralisme yang menjadi dasar gagasan penyelenggaraan *The Pluralism Project* (http://pluralism.org/what-is-pluralism/, akses 03 Novermber 2017)

Ahmad Fauzi (1983: 17) pernah menjelaskan pada masa kerajaan Majapahit telah eksis semboyan kebinekaan nusantara yang termaktub dalam kitab *Sutasoma*, yaitu *Bhinneka Tunggal Ika Tanhana Dharma Mangrwa*, yang artinya *meskipun agama-agama itu terlihat berbeda bentuk namun pada hakikatnya satu jua*. Semboyan tersebut sering diartikan sebagai wujud kerangka sosial masyarakat Indonesia pada mulanya telah sedemikian kompleks sehingga nilai kebinekaan merupakan sebuah identitas yang umum. Nilai persatuan dan toleransi beragama pun dapat diambil sebagai keutamaan lain berdirinya kerajaan Majapahit. Dengan wilayah kekuasaan yang cukup luas, Majapahit juga memberi ilham tentang persatuan nusantara menjadi persatuan Indonesia (Darmodihardjo dkk, 1991). Selain itu, Majapahit juga telah memberi teladan bagaimana Indonesia mengusahakan keadilan sosial bagi masyarakat, yakni menuju keadaan negara berdaulat, bersatu dan berwilayah Nusantara, mencapai kehidupan yang *gemah ripah loh jinawi, tata tentrem, kerta raharja*.

Gagasan besar Majapahit itu ternyata sejalan dengan gagasan Soekarno sebagai salah satu pendiri bangsa Indonesia. Soekarno dalam pidatonya yang berjudul "*Berilah Isi Kepada Hidupmu!*" pada peringatan proklamasi kemerdekaan Indonesia tahun 1956 menjelaskan bahwa "*pengabdian kepada Tuhan Rabbul-alamin mengandung makna hidup rukun-damai antara sesama manusia dan sesama bangsa. Karena itu kita cantumkan dalam Pancasila, sila Peri-Kemanusiaan*" (Soekarno, 1965: 274). Pada pidato tersebut Soekarno menyiratkan bahwa saat menjalankan ritus keagamaan, manusia Indonesia tidak bisa mengabaikan semangat kerukunan dan perdamaian.

Jauh sebelum gagasan kerukunan dan perdamaian yang menjadi dasar gagasan pluralisme Soekarno, pada tahun 1935, Sutan Takdir Alisjahbana yang berdebat serius dengan Sanusi Pane, menggugat kata *Indonesia* sebagai gagasan besar identitas nasional (pluralisme). Sutan Takdir Alisjahbana berpandangan bahwa dia perlu mengoreksi kata "*Indonesia*" yang umumnya hanya dipakai untuk melanggengkan hegemoni suatu kebudayaan tertentu. Baginya, persepsi tentang persatuan dalam kebhinnekaan ini harus mengetengahkan awal-mula kesadaran kaum muda Indonesia yang memutuskan bersatu. Di dalam tulisannya yang berjudul *Menuju Masyarakat dan Kebudayaan Baru*, Sutan Takdir Alisjahbana (1935) mengatakan, "*Kita mesti membuat kata Indonesia ini menjadi jelas...Indonesia yang timbul di kalangan bangsa kita, tidak dapat kita lepaskan dari perasaan dan semangat keindonesiaan. Semangat keindone-siaan itu merupakan ciptaan generasi abad kedua puluh...Ia tidak bertopang pada masa silam. Kerajaan Sriwijaya dan Majapahit yang kebesaraannya dulu menguasai sebagian besar dari kepulauan ini, bukan pelopor keindonesiaan. Sebab waktu itu, suatu wilayah sama sekali tidak suka dikuasai oleh wilayah lain....(dan) tidak ada sedikitpun hakikat semangat Indonesia, yaitu kemauan untuk bersatu yang terdesak oleh kesadaran akan kepentingan dan cita-cita bersama*".

Pernyataan Sutan Takdir Alisjahbana ini bisa diasumsikan bahwa nilai persatuan dalam kebhinnekaan yang ada pada kata Indonesia adalah hasil dari pikiran modern yang lepas dari glorifikasi sejarah suatu kelompok ataupun kerajaan sebelumnya. Glorifikasi sejarah bisa membuat basis nilai pada pikiran persatuan cenderung statis sehingga rapuh dan mudah ditunggangi suatu kepentingan. Akibatnya, nilai kebhinnekaan hanya dianggap palsu karena sebenarnya toleransi hanyalah topeng yang meyelipkan kejahatan struktural dan mampu mengakibatkan runtuhnya bangunan persatuan. Belum lagi sifat feodal yang terus menempel pada pikiran sosial masyarakat, yang senantiasa menempatkan hidup mereka dalam keterkung-kungan norma sosial yang sesungguhnya sarang kekuasaan ideologis nir kritik dan cenderung menindas. Jika kebhinnekaan diadobsi sebagai identitas, maka sudah sepantasnya nilai utama yang dijunjung itu melampaui jurang feodalisme kebudayaan tertentu.

Kritik Sutan takdir Alisjahbana bisa dipandang sebagai koreksi bahwa makna pluralisme yang secara implisit termaktub di dalam kata *Indonesia,* ternyata juga memiliki sisi negatif. Negatif karena mana *Indonesia* masih sering mengulang glorifikasi kerajaan Sriwijaya dan Maja-pahit yang sebenarnya tidak memberikan ilham persatuan, melainkan penjajahan. Meskipun tidak

sama persis asumsi dasar antara Sutan Takdir Alisjahbana dengan kaum *kontra* Ahok, namun setidaknya ada *insight* bahwa makna pluralisme yang digembar-gemborkan kaum pluralis kadang kala hanyalah kepura-puraan berkedok toleransi. Oleh karena itu perlu kontrol dan kecermatan dalam membaca tanda sosial pada implementasi pluralisme sebagai makna umum yang diterima dan berefek pada perilaku keadilan.

**4. Semangat Keadilan Pada Pluralisme**

Persepsi pluralisme juga harus mampu menerjemahkan persepsi keadilan dalam ranah kebhinnekaan. Adil menurut kacamata kebhinnekaan merupakan bentuk toleransi yang tidak sebatas nilai keagamaan tetapi juga melingkupi kepentingan seluruh suku, etnis, golongan dan faktor sosial lain yang membentuk masyarakat. Maksudnya, keadilan dalam pluralisme itu hanya mampu diukur saat moralitas publik secara sadar menolak kelas-kelas sosial yang afirmatif dengan atribut dari golongan tertentu yang dominan. Sikap ini telah tercederai oleh pemakaian istilah *pribumi* dalam pidato pelantikan Gubernur Jakarta terpilih Anies Baswedan pada beberapa waktu lalu. Seolah-olah istilah *pribumi* adalah cermin dari kelompok dominan yang berhak mengatur segala hal, karena kelompok mereka memenangkan sebuah pemilu daerah dan merupakan representasi kelompok mayoritas. Akibatnya kata pluralisme yang sejatinya bisa menerjemahkan nilai keadilan, justru berkubang pada tafsir-tafsir yang menjurus pada agama-agama lagi dan bukan memeluk makna toleransi itu sendiri. Dan akhirnya, gelap-terang keadilan dalam pluralisme tidak mampu didefiniskan secara jelas karena rajutan kebhinnekaan telah menguap tanpa sisa.

Sikap toleran dan rasa keadilan yang ingin dibangun adalah sikap dan penghargaan atas perbedaan dan adil dalam pikiran dengan menanggalkan sifat eksklusif yang cenderung feodal dan rasis di dalam struktur sosial masyarakat. Sebab adil dan toleran juga bukan pemberian pihak satu terhadap pihak lainnya, tetapi perilaku yang diperjuangkan secara terus-menerus oleh setiap orang tanpa memandang siapa dirinya. Tujuan utamanya bukan ide keadilan, tetapi perbuatan adil. Oleh karenanya pluralisme bisa diterjemahkan secara baru sebagai suatu paham yang mengedepankan kepentingan sosial di atas kepentingan agama dengan tidak meninggalkan prinsip toleransi dan keadilan dengan semangat atau jiwa yang berbudi dan cinta terhadap kebijaksanaan. Sejalan dengan ungkapan Mohammad Hatta (2006), “tujuan kita (terhadap ilmu, pen.) bukan untuk mengetahui, melainkan supaya kita menjadi orang yang berbudi”.

**5. Kesimpulan**

Sesuai dengan pembahasan yang telah disampaikan secara rinci tadi, ada beberapa hal yang bisa menjadi simpul penting dalam memahami pluralisme. *Pertama*, pluralisme tidak boleh terbatas pada pengertian toleransi antar umat beragama, karena makna pluralisme justru mengabstraksi pada persepsi kemanusiaan dan itu adalah puncak lenyapnya perbedaan. Di dalam kemanusiaan itulah ada konsep “kesatuan umat” sebagai makhluk Tuhan yang unik dengan memilih jalan keselamatannya sendiri-sendiri. Ini artinya, sikap konkrit di dalam pluralisme harus seminimal mungkin terhdindar dari sikap-sikap rasis dan intoleran.

*Kedua*, pluralisme harus dibaca sebagai kritik atas dominasi struktur yang justru sering abai pada nilai toleransi dan demokrasi. Hal ini disebabkan struktur sosial yang masih terjebak pada glorifikasi sejarah yang sebenarnya tidak menumbuhkan sikap kritis dan progresif terhadap gejala terkini yang dialami oleh masyarakat tetapi malah menyuburkan sikap pasif terhadap perkembangan global yang membawa wajah dan identitas baru.

*Dan ketiga*, pluralisme adalah bentuk gugatan terhadap tuntutan keadilan sosial yang semestinya hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Maksudnya, pemaknaan pluralisme tidak boleh berhenti pada aspek ide tetapi harus mencapai ranah konkrit yaitu terwujudnya nilai-nilai keadilan. Sebab pada umumnya nilai-nilai pluralisme dianggap sebuah perilaku palsu dan sebatas imbauan moral tanpa membawa efek riil di dalam masyarakat. Jadi pluralisme harus ikut membantu secara teoritis-praksis mewujukan tuntutan-tuntutan tentang keadilan. Karena "*hanya semangat kebangsaan, yang dipikul oleh perasaan keadilan dan kemanusiaan, yang dapat mengantar kita maju dalam sejarh dunia*"-*Sutan Sjahrir*-.

## Daftar Pustaka

Alisjahbana,Sutan Takdir. 1935. *Menuju Masyarakat dan Kebudayaan Baru Indonesia*.

Amstrong, Karen. 2010. *Twelve Steps To A Compassionate Life*. New York: Random House Inc.

Collins, Jeffrey R. 2009. *Redeeming the Enlightenment: New Histories of Religious Toleration*. Jornal of Modern History. Vol 81 No. 3. 607-636.

Darmodihardjo, D. dkk. 1991. *Santiaji Pancasila Edisi Revisi*. Surabaya: Usaha Nasional.

Fauzi, Ahmad. 1983. *Pancasila Ditinjau Dari Segi Yuridis Konstitusional dan Segi Filosofis*. Malang: Lembaga Penerbitan UB.

Hatta, Muhammad. 2006. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Penerbit Tinta Mas.

Maksum, Ali. 2011. *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Malang: Aditya Media Publishing.

Soekarno. 1965. *Dibawah Bendera Revolusi Jilid II*. Jakarta: Panitya Penerbit.

Sudibyo, Agus. 2012. *Politik Otentik Manusia dan Kebebasan dalam Pemikiran Hannah Arendt*. Tangerang: Marjin Kiri.

## Online

L. Eck, Diana. 2006. *What is Pluralism*. Online. http://pluralism.org/what-is-pluralism/. Akses 03 November 2017.

2016. *Berkali-kali Kutip Al Maidah 51, Berkali-kali Ahok Dilaporkan. Online*http://archive.rimanews.com/nasional/politik/read/20161108/307650/Berkali-kali-Kutip-Al-Maidah-51-Berkali-kali-Ahok-Dilaporkan/, akses 02 November 2017.

2016. *Pidato di Kepulauan Seribu dan Hari-Hari Hingga Ahok Menjadi Tersangka*. Online. http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-37996601, akses 02 November 2017.

# Wacana Pendidikan Pluralisme dalam Perspektif Romo Mangun Wijaya

*Dyah Rahayuningtyas*

Sebagai negara besar dan berkembang, kemajuan pendidikan menjadi tiang utama bagi bangsa Indonesia menuju kesejahteraan yang lebih baik. Melalui pendidikan diharapkan manusia Indonesia dapat membentuk karakteristik dan kepribadian yang mampu membangun negara sesuai dengan budayanya. Menumbuhkan karakteristik dan kepribadian bangsa dalam pembangunan negara menjadi tantangan bagi Indonesia yang memiliki masyarakat yang plural. Masyarakat yang plural ibarat dua sisi mata uang, di satu sisi pluralitas menjadi sumber daya dan kekayaan, namun di sisi yang lain pluralitas justru menjadi sumber perpecahan jika tidak dikelola dengan tepat. Pengelolaan keberagaman ini menjadi poin utama agar pluralitas menjadi sumber daya yang mampu membangun Indonesia. Salah satu strategi pengelolaan keberagaman adalah melalui pendidikan yang berbasis pada pluralisme. Pendidikan sebagai media penananaman nilai-nilai pluralisme yang mengusung semangat kesetaraan, toleransi, dan kemerdekaan diharapkan mampu melahirkan generasi muda sebagai sumber daya untuk membangun Indonesia yang lebih baik di tengah tantangan radikalisme. Namun, sejauh mana pendidikan berperan sebagai media pembangun semangat pluralism kebangsaan? Mengingat saat ini Indonesia mengalami krisis toleransi dengan banyaknya kasus dan konflik antara masyarakat yang disebabkan oleh semangat perbedaan. Pendidikan adalah sebuah proses penanaman nilai-nilai dimana merupakan seperangkat gagasan bagi individu ataupun masyarakat dalam memahami hubungan antara manusia dengan lingkungannya. Pengelolaan sistem pendidikan yang kurang tepat justru akan menjadi bumerang bagi bangsa Indonesia. Oleh karena itu wacana tentang pluralisme menjadi sebuah pembahasan yang harus terus dikembangkan terutama dalam kajian pendidikan di Indonesia. Salah satu penggagas pentingnya nilai-nilai pluralism adalah Romo Mangunwijaya yang kemudian memberikan wacana baru tentang pendidikan pluralisme dengan mengedepankan kemerdekaan bagi anak untuk berpikir dan memberikan kebebasan untuk menemukan ilmu pengetahuan sesuai dengan cara mereka masing-masing

## 1. Pendahuluan

Tahun 2017 jumlah penduduk Indonesia mencapai 262 juta jiwa, dan sampai dengan tahun 2016 menurut data UNICEF sebanyak 2,5 juta anak Indonesia tidak menikmati pendidikan lanjut, hanya sebanyak 600 ribu anak usia SD dan 1,9 usia SMP. Sedangkan data BPS menunjukkan bahwa di wilayah provinsi dan kabupaten di Indonesia banyak anak usia sekolah yang terancam tidak dapat mengikuti atau lanjutkan pendidikan kejenjang selanjutnya karena kemiskinan (http://student.cnnindonesia.com, *Tinggi Angka Putus Sekolah di Indonesia*). Gambaran kondisi dunia pendidikan dengan banyaknya angka putus sekolah bukalah permasalahan satu-satunya dalam dunia pendidikan di Indonesia. Kajian tentang pendidikan bukan hanya permasalahan yang berhubungan angka saja, tetapi tentang bagaiman pendidikan diharapkan dapat melahirkan generasi-generasi muda yang mampu mengembangkan kehidupannya dalam pergaulan di masyarakat untuk kesejahteraan bersama menjadi kritikan utama dalam permasalahan pendidikan di Indonesia bahkan negara berkembang lainnya.

Pengembangan dalam pergaulan di masyarakat berarti proses pendidikan harus dituntut untuk memberikan pemahaman tentang keberagaman dalam suatu masyarakat sebagai sebuah bingkai realitas social yang harus mereka hadapi, dan melihat keberagaman tersebut sebagai

kekayaan dan karakteristik yang dimiliki oleh bangsa Indonesia. Pada praktiknya apa yang terjadi di masyarakat cukup mengejutkan, perbedaan justru sering dianggap sebagai factor pemicu permasalahan dalam pergaulan masyarakat karena kurangnya toleransi atas perbedaan tersebut. Survey yang dilakukan oleh Wahid Foundation di Yogyakarta tahun 2016 menunjukkan bahwa terdapat peningkatan intoleransi antara umat muslim dengan umat muslim lainnya yang mencapai 49%, dibanding dengan umat muslim dengan non-muslim yang mencapai 38,4% (http://www.nu.or.id). Berdasarkan survei tersebut dapat dipahami bahwa permasalahan intoleransi yang diakibatkan karena perbedaan khususnya agama dan ideologi dalam masyrakat masih menjadi faktor utama pemicu konflik sosial. Oleh karena itu penanaman nilai-nilai pluralisme dalam pendidikan menjadi salah satu jalan keluar untuk permasalahan intoleransi yang terjadi di Indonesia.

Salah satu permasalahan dunia pendidikan di Indonesia adalah berkaitan dengan sistem pendidikan yakni tentang model dan metode yang kemudian banyak melahirkan sikap-sikap individualistik dan intoleransi. Kondisi ini sebenarnya telah menjadi keresahan beberapa pengamat pendidikan yang kemudian melahirkan ide tentang perlunya menanamkan nilai-nilai pluralisme dalam sistem pendidikan. Indikator intoleransi antara lain menurut Zamroni yakni (1) terjadi penyeragaman terhadap berbagai aspek pendidikan seperti kurikulum, metode pembelajaran, dan manajemen kelas, (2) terjadi sentralisasi pendidikan yang sarat dengan instruksi petunjuk, dan pengarahan dari atas, sebagai akibat pendidikan yang sentralistik, dan (3) belum adanya proses menghargai dan mengakomodasi perbedaan latar belakang siswa yang menyangkut budaya, etnik, bahasa, dan agama (Aly, 2015). Beberapa gambaran tentang pengelolaan sistem pendidikan yang tidak tepat tersebut telah melahirkan banyak persoalan seperti kesenjangan, diskriminasi, bahkan radikalisme yang menyebabkan berkembangnya konflik sosial.

Salah satu penggagas tentang pluralisme dalam pendidikan adalah Romo Mangun. Gagasan tentang sistem pendidikan yang diterapkannya sedikit berbeda karena di dalamnya mengandung unsur-unsur kemerdekaan dan pembebasan dari sistem yang otoriter dan sentralistik akan ilmu pengetahuan. Gagasan-gagasan tentang kemerdekaan dan pembebasan inilah yang kemudian berkembang menjadi sebuah gagasan tentang pendidikan yang mengedepankan nilai-nilai pluralisme. Tujuan dari makalah ini adalah menggambarkan kembali gagasan-gagasan pluralisme menurut dan bagaimana gagasan tersebut diimplemantasikan dalam memahami sistem pendidikan di Indonesia menurut perspektif Romo Mangunwijaya.

## 2. Metodologi

Metodologi yang digunakan dalam pembuatan makalah ini adalah melalui studi literatur dari beberapa buku dan jurnal yang kemudian dianalisis menyesuaikan dengan dengan cara pandang Romo Mangunwijaya terhadap dunia pendidikan di Indonesia.

## 3. Definisi Pendidikan

Pengetahuan menjadi faktor utama dalam perubahan manusia dan membedakan antara manusai dengan makluk yang lainnya di lingkungan alam semesta ini. Pengetahuan merupakan bagian dari unsur-unsur kebudayaan yang dikembangkan oleh manusia hasil dari dialektika dengan alam untuk bertahan hidup. Oleh karena itu dalam setiap masyarakat pasti memiliki pengetahuan-pengetahuan yang berkembang sesuai dengan budaya dan lingkungan mereka masing-masing. Di satu sisi manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan hubungan dengan orang lain, kondisi ini tidak hanya terjadi dalam kapasitas individu tetapi juga masyarakat, karena setiap masyarakat tentu membutuhkan masyarakat yang lainnya dalam memenuhi kebutuhan dan pengembangan kehidupan mereka.

Pendidikan merupakan bagian dari pengejawantahan akan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia. Menurut UU No. 20 tahun 2003 pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasaran, akhlak mulai, serta ketrampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.

Pendidikan juga di definisikan hampir sama oleh Ki Hajar Dewantara dengan mendefinisikan pendidikan sebagai daya upaya untuk memajukan bertumbuhnya budi pekerti (kekuatan batin dan karakter), pikiran, intelektual dan tubuh anak. Sedangkan pendidikan menurut John Dewey pendidikan adalah proses pembentukan kecakapan-kecakapan fundamental secara intelektual dan emosional kearah alam dan sesama manusia (Cahyono, 2017). Berdasarkan gambaran definisi pendidikan dapat disimpulkan bahwa pendidikan merupakan sebuah proses pengembangan manusia baik itu intelektual, mental emosional dan spiritual guna untuk kesejahteraan seluruh masyarakat.

Pada konteks Indonesia, pendidikan juga merupakan media bagi generasi muda untuk memiliki cara pandang yang mampu menjadikan keberagaman sebagai bagian dari sumberdaya yang harus terus dikembangkan. Budaya memberikan karakteristik dalam suatu masyarakat, karena di dalamnya terkandung nilai-nilai yang digunakan sebagai pedoman hidup masyarakatnya. Cara pandang yang mengedepankan keberagaman sebagai sumber daya tentunya memerlukan kesadaran sosial bahwa dalam sutau masyarakat pada dasarnya memang selalu memiliki perbedaan yang memerlukan sikap toleransi dan saling menghargai dalam hubungan antara manusia. Nilai-nilai inilah yang terkandung dalam pemahaman tentang pluralisme, yang ternyata perlu dikembangkan dalam sistem pendidikan di Indonesia sebagai dasar dari pendidikan karakter.

Pluralisme juga dapat dipahami sebagai kondisi suatu masyarakat yang yang mengharapkan kondisi yang bersifat *equality* atau menganggap setiap individu layak mendapat perlakuan yang sama (Winarti, 2014). Pluralisme dalam hal ini dipahami jauh lebih luas karena tidak hanya sekedar dituntut untuk melihat akan adanya perbedaan budaya kolektif, tetapi juga mendorong manusia untuk memiliki kesadaran sosial dan melihat bahwa setiap manusia memiliki hak dan posisi yang sama dalam mengembangkan kehidupan mereka sesuai dengan kemampuan mereka masing-masing.

Oleh Karena itu pendidikan berbasis pluralisme dipahami sebagai pendidikan yang mengedepankan adanya perbedaan dalam masyarakat yang dapat juga didasarkan pada budaya-budaya setiap individu dan masyarakat. Pendidikan berbasis pluralisme juga diartikan sebagai pendidikan yang mengedepankan demokrasi dimana perbedaan bukanlah menjadi permaslahan yang utama tetapi digambarkan sebagai sebuah kekayaan yang mampu membuat Indonesia jauh lebih berkarakter dibandingakan dengan negara yang lain.

**4. Konsep Pendidikan Menurut Romo Mangunwijaya**

Bagi Romo Mangunwijaya pendidikan secara mikro adalah menolong dan mengantarkan peserta didik untuk mengenal dan mengembangkan potensi-potensi dirinya agar menjadi manusia yang mandiri, dewasa, dan utuh, menjadi manusia yang merdeka sekaligus peduli, dan solider dengan sesama manusia (Nugroho, 2003). Pendapat Romo Mangun diperkuat dengan pernyataan di dalam Pradipto (2007: 15), ”kemerdekaan dalam pendidikan dapat dilihat sebagai kemampuan anak untuk mengakses pengetahuan dengan caranya sendiri.”

Pemahaman pendidikan yang disampaikan oleh Romo Mangunwijaya tentu saja berasal dari kondisi sistem pendidikan di Indonesia yang masih dirasa kurang tepat. Sentralisasi

pendidikan yang dibangun sejak masa Orde Baru telah memberikan dampak yang cukup besar bagi budaya pendidikan di Indonesia. Salah satu permasalahan sistem pendidikan di Indonesia adalah terjadi penyeragaman terhadap berbagai aspek pendidikan seperti kurikulum, metode pembelajaran, dan manajemen kelas. Untuk menjawab akan sistem keseragaman dalam pendidikan tersebut Romo Mangunwijaya menjelaskan dengan model pendidikan melalui analisis kebutuhan masyarakat (Winarti, 2014). Bahwa dalam pembuatan kurikulum pemerintah harus memperhatikan kebutuhan baik itu siswa ataupun masyarakat. Berdasarkan pada analisis kebutuhan tersebut pengembangan implementasi menjadi sangat beragam. Dapat diartikan bahwa pengembangan kurikulum sangat ditentukan oleh kondisi lingkungan budaya daerah masing-masing dan kebutuhan akan sarana dan prasarana wilayah suatu daerah. Sebagai contoh tentang pembedaan standar nilai UN antara masyarakat Yogyakarta dengan masyarakat Pulau Seram tentu sangat diperlukan mengingat sarana dan prasarana yang berbeda antara kedua wilayah tersebut dalam proses transfer pendidikan.

Selain itu permasalahan lain berkaitan dengan metode pembelajaran, sentralisasi pendidikan di Indonesia tidak hanya berlaku pada sistem saja tetapi juga metode yang kemudian berimbas pada gaya komunikasi antara guru dengan murid. Metode pembelajaran yang hanya satu arah membuat posisi yang timpang antara guru dengan murid, seperti halnya *copy paste* murid hanya sebagai pendengar dan menerima ilmu pengetahuan yang disampaikan oleh guru. Bagi Romo Mangunwijaya kondisi ketidaksetaraan inilah yang mengakibatkan murid tidak memiliki kebebasan dalam berpikir dan mengembangan pengetahuannya. Pada kasus ini Romo Mangunwiajaya memberikan sebuah metode pembelajaran yang berbeda yakni dengan mengedepankan dialog antara guru dengan anak didik. Bagi Romo Mangunwijaya proses dialog antara guru dan murid merupakan salah satu bentuk model pendidikan yang memberikan peluang bagi anak didik untuk menggali pengetahuan melalui pemahaman dan pengalaman mereka masing-masing, sekaligus sebagai bentuk kebebasan dalam berpikir dan menemukan cara untuk mendapatkan pengetahuan sesuai dengan cara mereka masing-masing.

Bagi Romo Mangunwijaya, ini adalah bagian dari pengembangan pendidikan pluralisme di mana pendidikan pluralisme berarti memberikan setiap siswa peluang untuk membangun kolam pikiran mereka masing-masing dan menjadikan sekolah sebagai tempat untuk memacu daya pikir setiap siswa (Winarti, 2014). Daya pikir tentu sangat dipengaruhi oleh kemampuan akan akal mereka oleh karena itu pemerintah melalui kurikulumnya juga perlu untuk menyediakan ruang untuk mengembangkan akal mereka. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Siegel (1999) bahwa akal adalah suatu kemampuan, akal bukanlah sesuatu yang dapat diajarkan oleh setiap orang. Yang paling maksimal dapat dilakukan ialah membina suatu suasana di mana akal dapat berkembang (Siegel, 1999: 206).

Pada model pendidikan sekolah memiliki peranan penting dalam pengembangan nilai-nilai pluralisme salah satunya adalah menyediakan ruang untuk mereka memahami karakteristik dari teman-teman mereka. Oleh karena itu pendidikan dengan mengedepankan kerjasama dalam memecahkan persoalan menjadi point penting dalam memupuk sikap toleransi dan saling menghargai. Ini juga menjadi solusi di mana sistem pendidikan yang belum mengedepankan sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan. Selama ini menurut Romo Mangunwijaya pedidikan nilai terlalu banyak formalitas sehingga menempatkan sekolah sebagai ajang untuk kompetisi bukan menghargai akan perbedaan (Winarti, 2014). Kondisi ini juga diperkuat oleh Freire dimana sekolah dibelahan dunia (non Eropa) umumnya tidak mengembangkan tradisi untuk pemberdayaan masyarakat secara keseluruhan yang bersifat emansipatoris (Freire, 1999: 7-8).

Selama ini sistem pendidikan di Indonesia yang dikembangkan oleh negara selalu bersifat konservatif dengan menjadikan sekolah sebagai media untuk transfer pengetahuan dan sebagai institusi pemberi perintah. Pengembangan keilmuan yang terdoktrinasi ini tentu tidak memberikan hak dalam mengembangkan pemikiran dan kemampuan mereka lebih luas. Tantangan di

Indonesia adalah bagaimana menciptakan sekolah atau pendidikan yang membentuk cara berpikir, menciptakan hubungan social bentuk budaya dan pengalaman tertentu, ketika kemudian budaya diam masih berakar kuat dalam pendidikan di Indonesia. Artinya adalah anak didik terbiasa dengan doktrinasi pengetahuan, sehingga mereka cenderung diam tanpa memiliki sikap kritis dalam memahami pengetahuan.

Untuk menumbuhkan sikap kritis dan meletakkan pendidikan seuai dengan tujuannya tanpa memandang adanya perbedaan, maka Romo Mangunwijaya memberikan gambaran solusi, di mana menggunakan metode pendidikan Barat melalui strategi pendidikan Timur (Winarti, 2014). Artinya Romo Mangunwijaya sedang memahami bahwa terdapat perbedaan perkembangan ilmu pengetahuan antara Barat dengan Timur, tetapi pengadopsian unsur-unsur budaya Barat dalam pendidikan tanpa meninggalkan tradisi yang telah berkembang di Indonesia. Oleh karena itu perlu adanya modifikasi dalam proses pendidikan di Indonesia.

## 5. Analisis Metode Pendidikan Romo Mangunwijaya

Pendidikan adalah sebuah proses penanaman nilai-nilai di mana merupakan seperangkat gagasan bagi individu ataupun masyarakat dalam memahami hubungan antara manusia dengan lingkungannya. Pengelolaan sistem pendidikan yang kurang tepat justru akan menjadi bumerang bagi bangsa Indonesia, sebab di sisi yang lain banyak pendidikan yang justru hanya menanamkan semangat multikulturalisme namun mengabaikan nilai-nilai pluralisme.

Ide yang dikembangkan oleh Romo Mangunwijaya tentang pluralisme pendidikan atau pendidikan yang berbasis pada keberagaman memang sebuah gagasan yang memberika kita ruang baru dalam memahami dunia pendidikan di Indonesia. Di mana sistem pendidikan di Indonesia pada prakteknya banyak mengalami kegagalan dalam proses pembelajarannya untuk mencapai tujuan dari pendidikan itu sendiri. Namun, gagasan sebuah pendidikan yang mampu melahirkan generasi muda yang memiliki cara pandang berbeda dalam memahami keberagaman yang dikemukakan oleh Romo Mangunwijaya lebih banyak menitikberatkan pada peran lembaga pendidikan seperti sekolah. Kita memang tidak dapat menutup mata bahwa lembaga sekolah memiliki peran penting sebagai wadah untuk membentuk karakter dan mengembangkan manusia menjadi lebih bermanfaat dalam keanekaragaman.

Namun, yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa kita tidak bisa hanya mengembangkan pendidikan pada satu lembaga pendidikan saja, atau hanya bertumpu pada satu lembaga pendidikan saja. Pada dasarnya pendidikan sebagai agen untuk melakukan perubahan sosial adalah sebuah proses yang saling bersinergi antara keluarga, lingkungan masyarakat dan juga sekolah. Ketiga komponen ini memiliki peran yang juga mampu menentukan karakteristik yang setiap individu. Oleh karena itu untuk menjadikan pendidikan manusia yang sempurna memerlukan dukungan ketiga lembaga ini yang difasilitasi oleh negara.

Dalam pandangan antropologi terdapat tiga proses pembelajaran yang menjadi bagian dari proses transfer pengetahuan dan pendidikan manusia, yakni proses *internalisasi*, proses *sosialisasi*, dan proses *enkulturasi*. Internalisasi adalah proses menanamkan dalam kepribadiannya segala perasaan, hasrat, nafsu, dan emosi yang diperlukan sepanjang hidupnya (Koentjaraningrat, 2009: 185). Pada fase inilah pengetahuan dan pendidikan pertama diajarkan kepada individu, sehingga peran internalisasi lebih banyak diperankan dalam lembaga pendidikan keluarga. Pendidikan yang diberikan dalam lingkungan keluarga dipersiapkan untuk membentuk kecakapan hidup sebagai dasar dalam kehidupan selanjutnya. Peran lingkungan keluarga dihubungkan dengan pembentukan kepribadian anak pembentukan kecerdasan spiritual (Saleh, 2016).

Sosialisasi adalah proses pembelajaran kebudayaan dalam hubungan dengan system social (Koentjaraningrat, 2009: 186). Dalam proses ini di mana anak mulai memasuki sebuah lingkungan yang baru dan mencoba untuk memberikan penilaian tentang pendidikan yang telah dikembangkan di lingkungan keluarga ke dalam sebuah realitas sosial masyarakat. Pada tahapan inilah peran masyarakat, sekolah, dan negara ke dalam proses pembelajaran anak. Pada kajian pendidikan pluralisme Romo Mangun banyak menyoroti lembaga sekolah yang bertujuan untuk mengembangkan dan membentuk potensi intelektual atau pikiran menjadi cerdas. Di mana guru memiliki peran penting sebagai contoh, sekaligus motivator dan inspirator (Saleh, 2016) sehingga mampu membangkitkan semangat anak untuk terus belajar mengembangkan diri sesuai dnegan kemampuan mereka masing-masing. Pada proses ini peran negara juga cukup penting yakni dengan memrumuskan kurikulum-kurikulum yang dapat memberikan ruang bagi anak untuk dapat mengembangkan diri, dan memiliki kebebasan untuk mendapatkan pengetahuan menggunakan cara mereka sendiri.

Sedangkan enkulturasi adalah proses individu mempelajari dan menyesuaikan alam pikiran serta sikap dengan adat, sistem norma, dan peraturan yang hidup dalam kebudayaannya (Koentjaraningrat, 2009: 185-189). Pada tahapan ini adalah tahapan dimulainya proses pembenaran atas internalisasi dengan relitas sosial menjadi sebuah kebenaran yang akan manusia ini gunakan untuk mencapai tujuan hidupnya. Tahapan ini juga dapat diartikan sebagai keyakinan atas nilai-nilai kebudayaan. Oleh karena itu keberhasilan pendidikan pluralisme dapat dilihat ketika nilai-nilai pluralisme yang dikembangkan menjadi bagian dari nilai-nilai budaya masyarakat dan dapat menjadi pegangan hidup yang mampu membawa manusia menjadi lebih baik dalam berhubungan dengan manusia yang lainnya.

## 6. Kesimpulan

Sebagai negara yang memiliki beragam kebudayaan, etnis, agama dan ideologi, Indonesia memiliki resiko yang besar melahirkan konflik yang terjadi karena keberagaman tersebut. Seperti halnya dua sisi mata uang, di satu sisi keberagaman dapat menjadi sumber daya dan kekayaan, namun di sisi yang lain keberagaman justru menjadi sumber perpecahan tanpa pengelolaan yang tepat. Pengelolaan keberagaman ini menjadi poin utama agar pluralitas menjadi sumber daya yang mampu membangun Indonesia. Diperlukan strategi dalam pengelolaan tersebut yang sifatnya mendasar, salah satu strategi pengelolaan keberagaman adalah melalui pendidikan. Pendidikan adalah sebuah proses penanaman nilai-nilai dimana merupakan seperangkat gagasan bagi individu ataupun masyarakat dalam memahami hubungan antara manusia dengan lingkungannya.

Salah satu penggagas pendidikan sebagai solusi untuk munculnya konflik terutama intoleransi karena adanya keragaman adalah Romo Mangunwijaya dengan memperkenalkan pendidikan yang berbasis pada pluralisme. Pendidikan berbasis pluralisme dipahami sebagai pendidikan yang mengedepankan adanya perbedaan dalam masyarakat yang dapat juga didasarkan pada budaya-budaya setiap individu dan masyarakat. Pendidikan pluralisme yang dibangun oleh Romo Mangunwijaya lebih banyak menitik beratkan pada lembaga sekolah sebagai sebuah wadah untuk membentuk karakteristik manusia yang pluralistik. Pendidikan pluralisme dalam lembaga sekolah juga dipahami sebagai bentuk kemerdekaan bagi setiap anak untuk memperoleh pengetahuan sesuai dengan cara mereka sesuai dengan pengalaman mereka, dan sesuai dengan kemampuan mereka masing-masing. Peran negara dan sekolah adlah memberikan ruang bagi mereka untuk mendapatkan proses-proses tersebut.

Namun, yang perlu digaris bawahi disini adalah bahwa kita tidak bisa hanya mengembangkan pendidikan pada satu lembaga pendidikan saja, atau hanya bertumpu pada satu lembaga pendidikan saja. Pada dasarnya pendidikan sebagai agen untuk melakukan perubahan sosial adalah sebuah proses yang saling bersinergi antara keluarga, lingkungan

masyarakat dan juga sekolah. Pada akhirnya keberhasilan pendidikan pluralisme dapat dilihat ketika nilai-nilai pluralism yang dikembangkan menjadi bagian dari nilai-nilai budaya masyarakat dan dapat menjadi pegangan hidup yang mampu membawa manusia menjadi lebih baik dalam berhubungan dengan manusia yang lainnya.

**Daftar Pustaka**

Aly, Abdullah. 2015. "Studi Deskriptif tentang Nilai-Nilai Multikultural Dalam Pendidikan di Pondok Pesantren Modern Islam Assalam". *Jurnal Ilmiah Pesantren* Vol 1, Nomor 1, Januari-Juni 2015

Cahyono, Hari. 2017. "Pendidikan Multikultural di Pondok Pesantren: Sebagai Strategi dalam Menumbuhkan Nilai Karakter." Jurnal *At-Tajdid* Volume 1, Nomer 1 2017.

Freire, Paulo. 1999. *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT Rineka Cipta

Nugroho, Singgih. 2003. *Pendidikan Pemerdekaan dan Islam*. Yogyakarta. Pondok Edukasi

Pradipto, Yosef Dedi. 2007. *Belajar Sejati versus Kurikulum Nasional*. Yogyakarta: Kanisius.

Saleh, Sirajudin. 2016. "Peran Lembaga Pendidikan dalam Membentuk Karakter Bangsa." Seminar Nasional *Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial Membentuk karakter Bangsa dalam Rangka Daya Saing Global*. Makassar, 29 Oktober

Siegel, J. James. 1999. Pokok-Pokok Antropologi Budaya (Edt T.O Ihromi). Jakarta: Yayasan Obor

Winarti, Eny. 2014. "Pendidikan Indonesia: Belajar dari Romo Mangun Wijaya." *Pluralisme dan Multikulturalisme di Indonesia* AIFIS Serial Discussion. 17 Februari 2015. www.aifis-digilib.org

**Media Internet**

(http://student.cnnindonesia.com. Tinggi Angka Putus Sekolah di Indonesia. Ar Rahadian. Selasa 18 April 2017

(http://www.nu.or.id). Astaghfirullah, Intoleransi Sesama Muslim Lebih Tinggi. Jumat 17 November 2017

## Membaca “Kubah”:
## *Menilik* Korelasi Pendidikan Pesantren dan Laku Toleransi

*Muh. Fatoni Rohman dan Siti Zurinani*



Bangsa Indonesia adalah bangsa yang dianugerahi keberagaman budaya, etnis, dan agama. Pada satu sisi keberagaman ini dapat dianggap sebagai sebuah kekayaan, tetapi pada sisi lain juga merupakan ancaman apabila tidak dikelola dengan baik. Latar belakang keragaman tersebut memunculkan pertanyaan tentang efektivitas pendidikan pesantren dalam menanamkan nilai-nilai kemanusiaan dan budaya toleransi. Novel Kubah karya Ahmad Tohari merupakan salah satu novel yang mengungkap peran santri dalam menjaga keharmonisan dan kerukunan dalam bermasyarakat. Hal ini tentu tidak lepas dari ideologi utama kaum santri yang dijabarkan dalam *Khittah' 26*. Khittah'26 ini mengandung nilai-nilai substansial yang masih digunakan sebagai pegangan sampai saat ini. Nilai-nilai tersebut adalah; sikap *tawasuth* (bersikap di tengah, arif dan bijaksana), *tawazun* (seimbang di dalam melaksanakan kebutuhan-kebutuhan), *tasamukh* (toleransi terhadap perbedaan pendapat) dan *'amar ma'ruf nahi munkar* (menegakkan yang hak, dan memberangus yang batil). Konsep *tawasuth, tawazun*, dan *tawazun* menghasilkan sikap yang luwes, sedangkan *'amar ma'ruf nahi munkar* menghasilkan sikap berani bertindak menegakkan kebenaran, *Khittah' 26* inilah yang dijadikan sebagai basis pendidikan toleransi dalam pendidikan pesantren.


### 1. Pendahuluan

Bangsa Indonesia memiliki keragaman budaya, etnis, dan agama. Pada satu sisi keberagaman ini dapat dianggap sebagai sebuah kekayaan, tetapi pada sisi lain juga merupakan ancaman apabila tidak dikelola dengan baik. Rentetan peristiwa konflik berbasis etnis, ras, dan agama –sebagai ancaman perpecahan– memenuhi rekam jejak sejarah bangsa Indonesia. Berkaca pada peristiwa tersebut, mampukah pendidikan menanamkan nilai-nilai kemanusiaan, budaya toleransi dan saling menghargai perbedaan dan serta menerima keragaman sebagai sebuah berkah?

Sesuai dengan UU SISDIKNAS No. 20 tahun 2003 menyebutkan bahwa pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan pontensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara (UU SISDIKNAS No. 20 tahun 2003: 3). Dalam konteks ini, pendidikan memiliki peran yang signifkan membentuk manusia menjadi pribadi berkarakter positif dan berakhlak mulia. Pembangunan karakter dan akhlak dalam pendidikan menjadi penting untuk dibahas ketika dilekatkan dengan peristiwa intoleransi dan persekusi yang terjadi di Indonesia. Maka dari itu, diperlukan pendidikan sebagai grand design jangka panjang bagi bangsa.

Salah satu lembaga pengembangan pendidikan adalah pesantren. Pesantren memiliki pola dan mekanisme tersendiri dalam tata nilai, perilaku dan bahkan model pendidikannya. Dilihat dari eksistensinya, pesantren mempunyai banyak dimensi yang terkait, plural dan tidak seragam. Seiring dengan perkembangan dunia, pesantren dihadapkan pada beberapa fenomena perubahan sosial dan multikulturalisme. Kemajuan teknologi informasi, dinamika sosial politik, dan sejumlah perubahan yang terbingkai dalam dinamika masyarakat. Semuanya berujung pada pertanyaan tentang resistensi, responsibilitas, kapasitas dan kecanggihan pesantren dalam

menghadapi perubahan besar itu. Dalam konteks ini pesantren dituntut untuk proaktif dan merespons kultur dalam masyarakat (Mahfudhoh dan Mohammad Yahya Ashari, 2015).

Berdasar pertimbangan dari fenomena di atas, risalah ini ingin mengkaji nilai-nilai inti toleransi dan pendidikan pesantren. Data yang digunakan untuk mengkaji tulisan ini dikumpulkan dengan metode telaah dokumen berupa novel Kubah karya Ahmad Tohari. Telaah dokumen dipilih sebagai metode dengan alasan karena kajian ini lebih bersifat deskriptif bibliografis. Oleh karena itu, di sini pula letak keterbatasan dari kajian ini.

## 2. Pesantren sebagai Lembaga Pendidikan

Masyarakat selalu mengaitkan kaum santri dengan "kaum bersarung" (van Dijk, 2005: 109; Wahid, 1997: 7). Identitas sematan sebagai kaum bersarung ini berkaitan dengan pakaian yang jamak digunakan oleh kaum santri yaitu sarung. "Sarung" merupakan penanda yang paling jelas dari sekian banyak penanda penampilan luar, yang menjadi pembeda antara kelompok santri dan bukan santri. Dengan sarung kaum santri mengidentifikasi diri dan diidentifikasi oleh masyarakat. Van Dijk (2005:109) menganggap pemakaian sarung sebagai pakaian santri adalah bentuk transformasi dari pemakaian turban yang semakin jarang digunakan.

Pesantren adalah hal yang selalu melekat pada kehidupan santri. Bahkan secara terminologis, santri merupakan kata dasar dari pesantren. Santri memiliki peran yang penting dalam khasanah pendidikan pesantren, dikarenakan santri adalah subjek dan objek pendidikan tersebut. Dhofier (1988: 51) membagi santri, dalam pendidikan pesantren di Jawa, menjadi dua tipe santri, yaitu (a) *santri mukim* dan (b) *santri kalong*. Santri mukim adalah murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap di pondok pesantren. Semakin lama seorang santri bermukim di pesantren, semakin berat tanggung jawab yang diemban. Selain mempelajari kitab-kitab klasik, seorang santri mukim juga mendapat tanggung jawab sebagai pengurus kepentingan pesantren sehari-hari. Santri mukim yang telah lama berada di pesantren juga bertindak sebagai pengajar santri-santri muda. Pada masa lalu, pergi dan menetap di sebuah pesantren yang jauh dan mashur merupakan suatu keistimewaan bagi seorang santri. Keistimewaan ini terkait dengan kemauan dan kesungguhan yang bisa mendorong seorang santri menekan keinginan untuk dekat dengan keluarga dan teman-teman sekampungnya serta keberanian untuk hidup mandiri. Sedangkan *santri kalong* adalah santri atau murid-murid yang berasal dari desa-desa di sekeliling pesantren, yang biasanya tidak menetap di pesantren. Untuk mengikuti pembelajaran di pesantren, mereka bolak-balik dari rumahnya sendiri (*nglajo*).

Pesantren memiliki pola pendidikan tersendiri. Pola ini biasanya dimulai dengan belajar Al-Qur'an dilanjutkan dengan pembelajaran kitab-kitab klasik dengan tingkatan-tingkatan tertentu (Dhofier, 1988: 21). Mengaji merupakan impelementasi pola pendidikan pesantren dalam konsep Dhofier di atas. Pembelajaran dan pengenalan terhadap Al-Qur'an merupakan pendidikan elementer yang dilakukan sejak usia kanak-kanak. Bentuk pembelajaran Al-Qur'an yang paling rendah dimulai pada usia 5 tahun, yang berupa penghafalan beberapa surat pendek juz terakhir Al-Qur'an. Kemudian, pembelajaran dilanjutkan pada usia 7-8 tahun dengan belajar menguasai alfabet Arab serta membaca Al-Qur'an. Penguasaan alfabet Arab atau huruf *hijaiyah* tidak hanya berkaitan dengan penguasaan dan pembacaan Al-Qu'an, tetapi juga berfungsi sebagai alat mempelajari kitab-kitab klasik yang diajarkan di pesantren.

Pada keluarga santri biasanya pendidikan Al-Quran ini adalah dasar untuk menguasai dan mendalami ilmu-ilmu dari kitab klasik yang lain. Sementara, bagi beberapa keluarga lain, mampu membaca Al-Qur'an sudah dianggap sebagai kompetensi yang mencukupi tanpa perlu belajar secara mendalam ilmu-ilmu yang lain (Dhofier, 1988: 19-20). Kompetensi membaca dan memahami Al-Qur'an menentukan kadar pengetahuan keislaman seseorang. Pembelajaran Al-Qur'an ini setara letaknya dengan pembelajaran formal di sekolah, bahkan terkadang diletakkan lebih tinggi. Peletakkan posisi yang lebih tinggi ini tentu berkaitan dengan konsep ideologi seorang

santri yang harus mampu memahami dan mengamalkan hukum-hukum Islam yang berdasar pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, yang tentunya jarang didapatkan pada pendidikan formal. Bahkan jamak ditemukan, kemampuan membaca Al-Qur'an sebagai salah satu indikator *bebet, bobot*, dan *bibit* pemilihan calon keluarga/menantu.

Seorang santri menetap di pesantren memiliki beberapa alasan antara lain: 1) ingin memperlajari kitab-kitab lain yang membahas Islam secara lebih mendalam di bawah bimbingan *kyai* yang memimpin pesantren tersebut, 2) ingin memperoleh pengalaman kehidupan pesantren, baik dalam bidang pengajaran, kerorganisasian, maupun hubungan dengan pesantren-pesantren terkenal, 3) ingin memusatkan studinya di pesantren tanpa disibukkan oleh kewajiban sehari-hari di rumah keluarganya (Dhofier, 1988: 53).

Istilah lain yang melekat dengan lema santri adalah masjid. Sebuah pesantren pasti mempunyai masjid yang berfungsi utama sebagai tempat beribadah. Selain sebagai tempat beribadah, masjid dalam dalam budaya pesantren juga memiliki fungsi lain yaitu sebagai tempat transfer pengetahun seorang kyai kepada santrinya. Dalam tradisi masyarakat santri Jawa, masjid merupakan tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri. Proses pendidikan ini, dipimpin oleh seorang ulama yang telah *lulus* belajar di pesantren sehingga memiliki ilmu agama yang mumpuni. Ulama pemimpin ini biasa disebut *kyai* merupakan elemen paling esensial dari pendidikan pesantren, jika sudah pernah menunaikan ibadah haji maka pemimpin pesantren ini akan memperoleh gelar tambahan yaitu *Haji* (Geertz, 1983: 242; Dhofier, 1988: 55).

Masyarakat muslim memandang masjid sebagai tempat yang sakral karena di tempat itulah kaum muslim menjalankan kewajiban utamanya untuk berkomunikasi dengan Sang Pencipta yaitu sholat. Sejarah Islam tidak akan bisa dilepaskan dari Masjid Quba' sebagai bangunan Islam pertama yang didirikan oleh Nabi Muhammad SAW, sampai Masjid Nabawi tempat Nabi Muhammad SAW dimakamkan. Di Jawa, masjid merupakan pusat segala aktivitas pesantren. Para kyai selalu mengajar murid-muridnya di masjid dan menganggap masjid sebagai tempat paling tepat untuk menanamkan disiplin para murid dalam mengerjakan kewajiban sholat lima waktu, memperoleh pengetahuan agama dan kewajiban agama yang lain (Dhofier, 1988: 49). Geertz (1983: 246) beranggapan bahwa masjid adalah titik pangkal jalinan komunikasi antara kyai dengan santri-santrinya secara khusus dan dengan masyarakat luas secara umum.

Pada pesantren Jawa umumnya, para santri mukim atau pelajar agama akan tinggal di tempat penginapan khusus yang disebut pondok, asrama atau pada beberapa daerah disebut dengan *guthek'an*. Meskipun dalam kehidupan masyarakat Islam di Jawa, jamak ditemukan adanya pemuda-pemuda yang tidur di masjid. Upaya untuk mengikuti dan melayani segala kebutuhan seorang pengajar, dalam khasanah pesantren Jawa biasa disebut dengan *nyantrik*.

Selain Al-Qur'an dan pesantren, istilah Santri juga selalu terkait dengan kyai. Santri dan Kyai adalah dua istilah yang memiliki satu kesatuan makna dalam proses pembelajaran di pesantren. Kyai adalah pusat pendidikan pesantren sedangkan santri adalah lingkaran utama di sekitarnya. Geertz (1983:242) menganggap bahwa kyai merupakan elemen pokok pendidikan di pesantren yang biasanya sudah menunaikan ibadah haji sehingga mendapat gelar "*Haji*", dan menjadi pemimpin sebuah pesantren. Dhofier (1988:55) memberi makna istilah kyai dengan beberapa pengertian yaitu sebagai berikut,

a) Sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat
b) Gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya
c) Gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pemimpin pesantren dan mengajar kitab-kitab klasik kepada santrinya.

Geertz (1983:245) meletakkan posisi kyai sebagai orang yang memiliki kedudukan paling tinggi pada umatnya. Meskipun dengan nada miring Geertz juga mengungkapkan bahwa para

kyai ini adalah anak-anak petani kaya yang mampu mengirim mereka naik haji. Kebanyakan kyai di Jawa beranggapan bahwa suatu pesantren dapat diibaratkan sebagai suatu kerajaan kecil, yang memposisikan kyai sebagai sumber mutlak dari kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam kehidupan dan lingkungan pesantren (Dhofier, 1988:56). Tidak seorang pun baik santri maupun orang lain yang dapat melawan kekuasaan kyai dalam lingkungan pesantrennya kecuali kyai lain yang lebih besar pengaruhnya.

Kebesaran dan kedudukan yang tinggi seorang kyai juga dikarenakan adanya kode etik yang berlaku di kalangan para santri. Kode etik itu menyatakan bahwa tidak akan mendapatkan kesuksesan di dalam mendalami ilmu dan tidak akan bisa memetik buahnya, baik untuk diri sendiri, agama, nusa dan bangsa, kecuali dengan menghormati dan mengagungkan ilmu pengetahuan, alim ulama, dan guru (Mahali dan Mahali, 1994: 50).

Perhargaan terhadap guru (*irsyadul ustadz*) merupakan kode etik yang selalu dijaga oleh santri demi meraih ilmu yang bermanfaat. Berdasarkan etika seorang santri, jika santri tidak menghargai/menghormati guru/kyai maka santri tersebut tergolong seorang santri yang sombong dan balasan baginya adalah kegagalan memperoleh ilmu atau bahkan kegagalan dalam hidup. Pengharapan akan ridho dan restu seorang guru adalah salah satu cara bagi seorang santri untuk mendapat kemudahan hidup dan kemanfaatan ilmu. Untuk memperoleh ridho tersebut, seorang santri akan melakukan apapun.

### 3. Pesantren dan Laku Toleransi

Moral adalah ideologi utama seorang santri dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini dapat dipahami, karena santri adalah identitas yang disematkan masyarakat kepada kaum pelajar yang telah memahami dengan baik dan benar segala hal yang berkaitan dengan ajaran agama Islam baik dalam ranah transendental (*habblumminnalaah*) maupun ranah horizontal (*habblum-minnannas*).

Nilai moral utama yang menjadi landasan hidup para santri pada khususnya dan kaum muslimin pada umumnya adalah nilai ketaqwaan dan ketawakalan hidup. Ketaqwaan ini tentu berpegang pada keyakinan terhadap segala kekuasaan Yang Maha Kuasa. Sedangkan nilai ketawakalan tentu berdasar pada kepasrahan hidup yang bertumpu kepada kemahakuasaan Sang Pencipta. Kaum santri menganggap bahwa dengan kepasrahan dan ketundukan secara total inilah mereka akan mendapat kebahagiaan hidup. Kepasrahan total ini juga merupakan jalan terakhir untuk menyelesaikan masalah, ketika semua usaha sudah dilakukan.

Bentuk kepasrahan dan ketawakalan santri selain dirupakan dalam wujud laku ibadah juga diwujudkan dalam bentuk sebuah pujian terhadap Tuhan. Salah satu Bentuk pujian ini dapat dilihat di bawah ini,

*Aku mbiyen ora ana*
*Saiki dadi ana*
*Mbesuk maneh ora ana*
*Padha bali marang rahmatullah*
Dulu aku tiada
Kini aku meng-ada
Kelak aku lagi tiada
Kembali ke Rahmat ilah

Pujian tersebut merupakan inti dari ketaqwaan dan ketawakalan kaum santri kepada Yang Maha Kuasa. Syair tersebut di atas secara tersirat menyatakan tentang perjalanan hidup manusia, dari mana manusia berasal dan ke mana manusia akan pergi (*sangkan paraning*

*dumadi*). Syair tersebut merupakan salah satu syair yang mengalami tranformasi ke dalam budaya Jawa. Transformasi budaya ini tentu bertujuan untuk lebih "membumikan" konsep Islam ke dalam budaya lokal. Syair dalam budaya pesantren biasa dikumandangkan setelah adzan sembari menunggu waktu sholat. Masyarakat pesantren di Jawa umumnya menyebut syair-syair tersebut dengan istilah "pujian". Fatah (2012: 202-203) menyatakan bahwa pujian adalah istilah khas orang Nahdlatul Ulama (NU). Pujian berisi sanjungan untuk Allah SWT. Dalam praktiknya, pujian bisa berupa kalimat yang mengandung pujian, shalawat nabi, atau ajaran tentang pesan moral yang biasanya berumber dari ajaran-ajaran Wali Songo. Konsep pujian sebagaimana yang tersurat pada kutipan di atas, adalah salah satu bentuk syair yang dikumandangkan sebagai pujian kehadirat Tuhan Sang Pencipta jagad. Syair tersebut dikumandangkan Kastagethek sebagai ekspresi rasa syukur atas karunia Tuhan.

Selain berpatokan kepada hubungan transenden (*habblumminallah*) di atas, kaum santri juga berpegang pada hubungan horizontal (*habblumminannas*). Bentuk hubungan ini bisa berupa hubungan personal maupun hubungan komunal atau hubungan bermasyarakat. Dalam hubungan personal, ideologi santri selalu berpegang teguh pada aqidah. Segala hal harus dikembalikan kepada ajaran-ajaran moral yang telah dibakukan dalam hukum-hukum perilaku yang berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.

Kaum santri memiliki standar moral yang harus diikuti dalam menyikapi permasalahan hidup. Standar moral itu biasanya sudah mendarah daging dalah segala tingkah laku hidup seorang santri. Santri juga menganggap bahwa keharmonisan dan kerukunan dalam bermasyarakat sebagai suatu hal yang harus dijaga. Hal ini tentu tidak lepas dari ideologi utama kaum santri di Jawa yang dijabarkan dalam *Khittah' 26*. Khittah' 26 ini merupakan keputusan muktamar NU ke-27 di Situbondo tahun 1984. Khittah'26 ini mengandung nilai-nilai substansial yang masih digunakan sebagai pegangan sampai saat ini. Nilai-nilai tersebut adalah; sikap *tawasuth* (bersikap di tengah, arif dan bijaksana), *i'tidal* (berbuat adil), *tawazun* (seimbang di dalam melaksanakan kebutuhan-kebutuhan), *tasamukh* (toleransi terhadap perbedaan pendapat) dan *'amar ma'ruf nahi munkar* (menegakkan yang hak, dan memberangus yang batil) (Zien dan Nurhakim, 1997: xv). Keempat konsep tersebut menghasilkan sikap yang luwes, sedangkan *'amar ma'ruf nahi munkar* menghasilkan sikap keberanian.

Khittah'26 mengharuskan seorang santri untuk selalu bertindak arif dan bijak sehingga tidak menghasilkan sebuah keputusan atau tindakan yang justru akan merugikan diri sendiri. Sedangkan pada konsep *'amar ma'ruf nahi munkar* menghadirkan seorang santri yang harus selalu bersedia melakukan apapun demi menegakkan kebaikan dan menumbangkan kebatilan. Salah satu bentuk implementasi konsep *'amar ma'ruf nahi munkar* ini adalah kemunculan organisasi perjuangan Hizbullah. Hizbullah adalah laskar perjuangan yang dibentuk oleh KH. Abdul Wachid Hasyim di Cabarusak Karawang, pada akhir 1945 setelah dikeluarkannya fatwa "Resolusi Jihad" (Moesa, 2007: 116; Tempo, 2011: 96-99). Resolusi Jihad ini dikeluarkan dalam rangka melawan pendudukan Inggris dan Belanda. Laskar Hizbullah dan Sabilillah tidak akan bisa dipisahkan dengan pesantren. Hal ini bisa dimaklumi karena secara kultural, laskar ini dibentuk oleh para kyai untuk mewadahi semangat jihad santri. Secara spiritual laskar Hizbullah ini berada di bawah komando KH. Hasyim Asy'ari dan secara militer dipimpin oleh KH. Zainul Arifin, sedangkan laskar Sabilillah dipimpin oleh KH. Masykur (Moesa, 2007: 117; Feilard, 2009: 37-38).

Selain sebagai landasan dalam berperilaku, *Khittah 26* ini juga menjadi pondasi utama penyikapan warga *nahdliyin* dalam berkehidupan berbangsa. Dalam laku berbangsa, warga *nahdliyin* diminta menjadi warga negara yang Pancasilais dan selalu menegakkan UUD 45. Sedangkan, sebagai bagian dari umat Islam, warga *nahdliyin* diharapkan untuk memegang teguh prinsip persaudaraan, *tasamuh*, kebersamaan dan hidup berdampingan. Ini disadari karena Indonesia dan umat Islam Indonesia sendiri sangat majemuk (NU Online, 12 Desember 2012).

## 4. Membaca Kubah Menilik Laku Toleransi Kaum Sarungan

Novel "*Kubah*" adalah novel yang ditulis oleh Ahmad Tohari dalam waktu dua bulan. Novel ini diterbitkan pertama kali tahun 1980 dan mendapat penghargaan Yayasan Buku Utama tahun 1981. Novel ini mengangkat kisah perjuangan seorang Karman untuk dapat kembali berbaur dengan masyarakat setelah dibebaskan dari pulau B sebagai hukuman terlibat peristiwa 1965.

Berbeda dengan novel trilogi *Ronggeng Dukuh Paruk* yang berakhir "tidak bahagia", novel ini berakhir dengan diterimanya Karman dalam kehidupan sosial masyarakat. Berdasar pada peristiwa itu, Yudiono K.S (2003: 54) menyebut novel ini sebagai novel "potret cerah kemanusiaan". Sumardjo (1983: 109), menganggap novel "*Kubah*" ini –yang merupakan novel pertama Ahmad Tohari– memiliki sesuatu yang bisa dikembangkan yaitu kedalaman dan kesungguhan dalam menilai kehidupan.

Tohari (dalam wawancara dengan penulis tanggal 29 Desember 2014) juga menyatakan bahwa novel ini bertujuan untuk mengangkat peristiwa 65. Tohari (2014) juga mengungkapkan bahwa novel *Kubah* ini mendapat tanggapan tokoh Nahdlatul Ulama yaitu Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Gus Dur menganggap bahwa novel ini bisa menjadi karya besar karena "*Kubah*" merupakan novel Indonesia pertama yang berbicara soal G30S. Gus Dur menganggap novel ini tidak punya kelebihan yang menonjol, tidak ada ketegangan, alur cerita mudah ditebak, hitam putih, dll, karena ditulis oleh seorang pemula.

Ahmad Tohari dalam Novel "*Kubah*" mencoba mengungkap kebenaran dengan mengangkat cerita dari sudut pandang seorang pelanggar konflik yaitu tokoh Karman. Karman adalah "wakil" dari golongan kiri (anggota Partai Komunis dan organisasi sayapnya) yang dianggap bertanggung jawab terhadap terjadinya peristiwa 1965, dan mengangkat Haji Bakir sebagai "wakil" dari para korban langsung peristiwa tersebut. Narasi kebenaran yang diungkapkan oleh Ahmad Tohari tentu mewakili idelogi yang dianutnya dan juga merupakan kebenaran yang diakui oleh pemerintah orde baru. Narasi kebenaran ini menganggap bahwa peristiwa 1965 adalah peristiwa yang terjadi karena Partai Komunis melakukan *coup de etat* (kudeta) terhadap pemerintahan yang sah (Sulistyo, 2004: 11; Notosusanto dan Saleh, 1989; SETNEG RI, 1994; MABES ABRI, 1995).

Dalam hal pengungkapan kebenaran siapa pelanggar, korban dan penyebab peristiwa 1965, Ahmad Tohari dalam novel "*Kubah*" meletakkan semua hal yang berkaitan dengan pelanggar konflik, baik pelanggar personal maupun pelanggar komunal, pada pundak kaum Komunis. Sedangkan korbannya adalah masyarakat non-komunis terutama kalangan santri. Ahmad Tohari membangun narasi besar kebenaran peristiwa 1965 sesuai dengan narasi pemerintah dan masyarakat umum dalam menentukan pelanggar, korban, serta penyebab peristiwa 1965 sehingga tidak terdapat nilai tawar baru yang mengungkapkan kebenaran. Meskipun memiliki sudut pandang yang serupa dengan sudut pandang pemerintah, Ahmad Tohari dalam NKb mencoba untuk bersikap kritis dan pandangan yang lain terhadap penyelesaian peristiwa 1965. Sikap krtitis Ahmad Tohari tampak sangat menonjol dalam upaya "penerimaan kembali" para tahanan politik (tapol) peristiwa 1965 beserta keluarga mereka yang dianggap tidak "bersih diri" dan tidak "bersih lingkungan" (Kasenda, 2015: 10). Sikap kritis terhadap penerimaan kembali para tapol ini merupakan hal yang menarik, mengingat NKb diterbitkan ketika orde baru pada puncak kejayaanya. Selain mengungkapkan kebenaran "ala" pemerintah, Ahmad Tohari dalam NKb mengungkapkan kebenaran lain yang selama ini jarang dijumpai dalam karya sastra berkaitan dengan kondisi para eks-tapol peristiwa 1965.

> ... "Ya, tentu saja. *Aku kan hanya seorang bekas Tapol, tahanan politik!*" begitu karman berkali-kali meyakinkan dirinya. (Kubah: 9)

> *Sebenarnya Karman telah memahami benar keadaan dirinya. Ia hidup dalam martabat manusia kelas tiga, kelas yang terbuang karena dianggap penuh dosa sosial*. Tetapi di hatinya masih tersisa harapan; kiranya Marni tidak ikut menganggapnya demikian.... (Kubah: 17)

Data kutipan di atas adalah kondisi para eks tapol yang diungkapkan oleh Ahmad Tohari. Pada kedua data tersebut dapat diketahui kondisi psikis yang dialami oleh para eks-tapol. Paradigma negatif yang disematkan kepada eks-tapol peristiwa 1965 sebagai masyarakat penyandang dosa sosial yang layak dihindari, membuat sebagian besar eks-tapol mengalami krisis jatidiri. Krisis jatidiri tersebut juga dialami oleh para keluarga eks-tapol yang bahkan tidak mengetahui kronologi persitiwa itu. Kebenaran kondisi keluarga eks-tapol peristiwa 1965 diungkapkan Ahmad Tohari pada sosok Tini dan Marni, anak dan istri Karman. Beberapa data tersebut megungkapkan gambaran kehidupan personal dan sosial keluarga tapol yang diangkat Ahmad Tohari dalam novel "*Kubah*".

Ahmad Tohari mencoba membangun sudut padang tapol dalam menentukan kebenaran. Sudut pandang tapol ini merupakan sudut pandang yang jarang ditemukan pada karya sastra yang membahas peristiwa 1965, terutama karya sastra yang diterbitkan sezaman dengan penerbitan novel "*Kubah*". Pada sudut pandang ini, sebagai pelanggar peristiwa 1965 mereka sudah mendapatkan hukuman material berupa penahanan di penjara dan lembaga permasyarakatan serta "diasingkan" di Pulau B, hukuman tersebut masih ditambah dengan hukuman sosial dari masyarakat yang menganggap mereka sebagai golongan kelas tiga, dan hukuman dari pemerintah dengan membatasi ruang gerak mereka secara politik dan ekonomi. Hukuman ini sebenarnya akan lebih tampak lebih berat lagi jika Ahmad Tohari secara detail mengangkat kehidupan para tapol di Pulau B.

Ahmad Tohari dalam novel "Kubah" hanya sekilas mengangkat kehidupan tapol di Pulau B (Kubah: hal 12-28) sebagai prolog peristiwa yang menimpa Karman. Apa yang diungkapkan Ahmad Tohari tentu berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh Pramoedya Ananta Toer (2000). Pramoedya menulis secara lebih spesifik karena mempunyai pengalaman menjadi seorang tapol di Pulau B secara langsung, sedangkan Ahmad Tohari menulis dari sudut pandang "pemenang" yang memiliki empati dan simpati terhadap pihak yang dianggap "kalah".

> *Sementara penangkapan terhadap orang-orang komunis yang telah mendalangi makar berdarah terus berlanjut*.... (Kubah:137-138)

> Tidak. Pada malam yang hening itu Karman tidak bisa bilang apa-apa. Jiwanya telah terguncang oleh peristiwa yang terjadi pada hari-hari terakhir ini; tentang makar berdarah di Jakarta; *tentang teman-teman separtai yang dihukum mati; tentang rumah-rumah yang dibakar; atau tentang air Kali Sikura yang bau anyir darah.* Demikian dahsyatnya guncangan itu sehingga Karman tidak bisa lain kecuali justru mempertanyakan nasib dirinya;... (Kubah: 151).

Data kutipan di atas adalah bentuk pengungkapan kebenaran lain yang diungkapkan oleh Ahmad Tohari dalam novel "*Kubah*". Data di atas menggambarkan adanya proses pembersihan terhadap orang-orang Komunis "yang dianggap" mendalangi makar persitiwa 1965. Meskipun mengangkat narasi pemerintah dengan anggota Partai Komunis sebagai dalang peristiwa 1965, Ahmad Tohari secara tersurat mengangkat proses penangkapan dan pembersihan yang dilakukan oleh pemerintah dan orang-orang non komunis. Gambaran "sungai anyir karena berbau dan berwarna merah darah" pada kutipan di atas, adalah fakta yang terjadi pada beberapa daerah yang mengalami proses pembersihan terhadap orang Komunis (Kasenda, 2015: 85-87; Sulistyo, 2000: 174-201; Tempo Oktober 2012).

Ahmad Tohari dalam novel “*Kubah*” mencoba untuk mengungkap kebenaran dengan memaparkan pandangan dari dua sudut yang berbeda. Pada satu sisi, Ahmad Tohari mengambil sudut pandang pemerintah orde baru tentang partai Komunis sebagai dalang dan pelanggar peristiwa 1965. Sedangkan di sisi yang lain, Ahmad Tohari juga mengangkat tentang proses penangkapan dan pembersihan anggota Partai Komunis, serta permasalahan sosial yang dalam kehidupan para pelanggar peristiwa 1965 dan keluarga mereka. Dua sudut pandang ini mennunjukkan keinginan besar seorang Ahmad Tohari untuk mendudukkan permasalahan pada proporsi yang benar dan adil. Dengan mendudukkan permasalahan secara adil dan proporsional maka kebenaran akan tampak dan langkah pertama dari rekonsiliasi akan menunjukkan keberhasilan yang nyata.

Proses pemaafan yang terjadi dalam novel “*Kubah*” secara langsung bisa terjadi karena adanya ideologi santri. Ideologi ini muncul secara ideal pada sosok Haji Bakir. Penggambaran Haji Bakir sebagai “wujud agama” di Pegaten memperkuat hal itu. Dalam hal ukhuwah terdapat tiga kosep perilaku yang dikenal dalam kalangan santri tradisional. Ketiga sikap tersebut adalah: (a) sikap tawasuth (bersikap di tengah, arif dan bijaksana), (b) tawazun (seimbang di dalam melaksanakan kebutuhan-kebutuhan), (c) tasamukh  (toleransi terhadap perbedaan pendapat).

Proses pemaafan yang terjadi dalam novel “*Kubah*” tidak akan bisa dilepaskan dari ketiga konsep hubungan antar manusia yang dianut oleh kaum santri tradisional di atas. Haji Bakir mampu menerima dan memaafkan Karman, mantan murid dan orang yang telah mendzolimi dirinya, tentu terkait dengan sikap *tawasuth* atau sikap bijaksana dalam menilai suatu hal. Pemaafan dalam NKb ini juga terjadi karena rasa toleransi yang tinggi terhadap perbedaan yang terjadi (*tasamukh*).  Berdasarkan pada tiga sikap inilah, Gus Dur pada tanggal 14 Maret 2000 mencoba membangun rekonsiliasi antara kaum santri dengan para anggota keluarga simpatisan Partai Komunis yang menjadi korban pembersihan orde baru. Bahkan secara pribadi Gus Dur meminta maaf kepada para anggota keluarga simpatisan Partai Komunis tersebut (Mun’im, 2014: 198).

Selain berdasarkan kepada tiga sikap santri dalam kehidupan bermsyarakat, keberhasilan proses pemaafan dalam novel “*Kubah*” juga tidak bisa dilepaskan dari adanya dua pandangan hidup masyarakat Jawa, yaitu *tuntunan* (sikap hidup transenden) dan *tatanan* (sikap hidup horizontal). Kedua sikap ini memudahkan proses pemaafan dalam rekonsiliasi karena munculnya anggapan bahwa segala sesuatu yang terjadi merupakan kehendak Tuhan. Segala sesuatu sudah ada aturannya sehingga manusia hanya mampu menjalankan aturan-aturan tersebut dengan sikap pasrah dan *nriman*.

> GEGER Oktober 1965 sudah dilupakan orang juga di Pegaten. *Orang-orang yang mempunyai sangkut-paut dengan peristiwa itu, baik yang pernah di tahan atau tidak, telah menjadi warga masyarakat yang taat*. (RPny 1: 36)
>
> *Bila ada perintah kerja bakti, merekalah yang paling dulu muncul. Sikap mereka yang demikian itu cepat mendatangkan rasa bersahabat di antara sesaman warga desa Pegaten*. (RPny 2: 36)

Penyembuhan adalah proses rekonsiliasi yang baru bisa dilakukan ketika proses pengungkapan kebenaran dan pemaafan telah selesai dilakukan. Hasmber (Alif, 2015: 297) menyatakan bahwa proses penyembuhan (*healing*) bukan hanya masalah membantu pemulihan kesehatan psikologis semata, melainkan juga membangun dan memperbaiki konteks sosial dan komunal secara integral.

AT dalam novel “*Kubah*” mengangkat proses penyembuhan ini dengan melibatkan kedua pihak yang terlibat konflik. Data kutipan di atas menujukkan adanya upaya positif yang dilakukan oleh pihak pelanggar peristiwa 1965. Upaya para pelanggar tersebut juga disambut dengan baik

oleh masyarakat umum sehingga terjalin sebuah komunikasi dua arah. Komunikasi dua arah inilah yang menjadi landasan untuk membangun dan memperbaiki konteks sosial dan komunal.

Secara personal, para pelanggar peristiwa 1965 melakukan upaya positif dengan mengikuti segala norma sosial yang berlaku dalam masyarakat. Upaya positif ini tentu menimbulkan empati dan simpati dari masyarakat. Upaya penumbuhan simpati ini menjadi hal yang penting karena masyarakat adalah sumberdaya lokal yang harus dibangun dan dibina untuk dapat menerima kembali para pelanggar 1965. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan Hamber (Alif, 2015: 298-299) penyembuhan dalam rekonsiliasi bisa dilakukan dengan tiga tahap, yaitu:

(a) Memahami konteks
(b) Menggunakan sumber daya-sumber daya lokal
(c) Mengintegrasikan program penyembuhan dengan program-program rekonstruksi secara lebih luas

Pemahaman akan konteks peristiwa juga diangkat oleh Ahmad Tohari dengan mendudukkan Karman sebagai pelanggar dan keluarganya sebagai korban. Dari proses ini diharapkan adanya pengertian masyarakat bahwa keluarga para pelanggar peristiwa 1965 juga merupakan korban secara tidak langsung.

Ahmad Tohari menyimbolkan proses pembangunan "*Kubah*" masjid Haji Bakir oleh Karman, sebagai upaya integrasi program yang rekonstruktif dalam novel "*Kubah*". Proses pembangunan kubah masjid ini merupakan simbol usaha untuk memperbaiki kembali landasan teologis para pelanggar peristiwa 1965 yang telah "disesatkan" oleh kaum komunis. Kubah merupakan bagian puncak sebuah masjid. Pada ujung kubah masjid biasanya dipasang simbol-simbol yang menunjukkan hubungan vertikal dengan Tuhan. Simbol tersebut bisa berupa *lafadz* Allah atau bulan dan bintang. Dengan membangun "kubah" yang berada pada posisi puncak, dan berhubungan dengan simbol-simbol teologis, Ahmad Tohari mengajak Karman dan para pelanggar lainya untuk kembali ke jalan yang benar. Upaya pengembalian secara teologis ini, diperkuat dengan munculnya surat *Al-Fajr* dalam NKb. Selain bermakna perbaikan "ideologis" proses perbaikan kubah dalam NKb juga bisa bermakna partisipasi aktif para pelanggar dalam upaya asimilasi kehidupan bermsyarakat. Proses pembangunan kubah ini merupakan simbol dari proses penyembuhan dua arah, satu arah adalah upaya aktif para pelanggar dalam berperan serta pada proses bermsyarakat, dan arah yang lain adalah adanya simpati, empati dan toleransi dari para korban dan masyarakat umum untuk menerima para pelanggar peristiwa 1965 sebagai "saudara lama yang hilang".

> Empat ayat terakhir dari surat *Al Fajr* terbaca di sana: *Hai jiwa yang tentram, yang telah sampai kepada kebenaran hakiki. Kembalilah engkau kepada Tuhanmu. Maka masuklah engkau ke dalam berisan hamba-hamba-Ku. Dan masuklah engkau ke dalam kedamaian abadi, di surga-Ku.* (Rpny 12:189)

Data di atas merupakan nukilan surat *Al Fajr*. Surat tersebut secara tersurat mengajak "orang-orang yang tersesat" untuk kembali kepada kebenaran hakiki. Ahmad Tohari menggunakan empat ayat terakhir dari surat *Al Fajr* tersebut di atas sebagai gambaran kembalinya para pelanggar peristiwa 1965. Proses "kembali" ini bisa bermakna ajakan teologis untuk kembali ke jalan Tuhan dengan mempercayai-Nya. Makna yang lain adalah ajakan untuk kembali ke masyarakat dengan segala konsekwensi logis yang harus ditanggung. Kedua makna "kembali" tersebut memiliki tujuan yang sama, yaitu "kedamaian abadi' (Rohman, 2017).

## 5. Kesimpulan

Indonesia terdiri dari beragam etnik, ras, dan agama. Keberagaman tersebut di satu sisi dapat menjadi potensi kekayaan namun di sisi yang lain dapat membayakan sebagai ancaman disintegrasi bangsa. Dalam konteks ini, pendidikan dapat menjadi media untuk meminimalisir ancaman tersebut dengan mengembangkan *grand design* dengan mengedepankan pendidikan tentang toleransi. Salah satu lembaga pendidikan di Indonesia adalah pesantren. Pesantren dengan model pendidikan khusus dengan kyai sebagai guru dan santri sebagai murid.

Santri diidentikan dengan kaum bersarung seperti tergambar dalam Novel Kubah karya Ahmad Tohari. Santri mengkaji Alqur'an dan kitab-kitab klasik sesuai dengan tingkatannya. Pendidikan pesantren juga mengedepankan tentang pemahaman moral dalam bermasyarakat. Hal ini dapat dipahami, karena santri adalah identitas yang disematkan masyarakat kepada kaum pelajar yang telah memahami dengan baik dan benar segala hal yang berkaitan dengan ajaran agama Islam baik dalam ranah transendental (*habblumminnalaah*) maupun ranah horizontal (*habblum-minnannas*).

Selain itu, dalam pendidikan moral juga diajarkan *khittah'26* ini yang mengandung nilai-nilai substansial sebagai pegangan sampai saat ini. Nilai-nilai tersebut adalah; sikap *tawasuth* (bersikap di tengah, arif dan bijaksana), *i'tidal* (berbuat adil), *tawazun* (seimbang di dalam melaksanakan kebutuhan-kebutuhan), *tasamukh* (toleransi terhadap perbedaan pendapat) dan *'amar ma'ruf nahi munkar* (menegakkan yang hak, dan memberangus yang batil). Keempat konsep tersebut menghasilkan sikap yang luwes, sedangkan 'amar ma'ruf nahi munkar menghasilkan sikap keberanian. NIlai-nilai moral yang membangun basis pemahaman tentang toleransi.

Laku toleransi dalam Novel Kubah ditunjukkan dengan membangun dua sudut pandang dalam melihat peristiwa 1965. Peristiwa 1965 menyimpan sejarah panjang tentang pelanggar kemanusiaan. Dalam konteks ini, terjadi proses rekonsialiasi yang dilakukan antara eks tapol dan masyarakat Pegaten dalam Novel Kubah. Proses pemaafan yang terjadi dalam novel "Kubah" secara langsung bisa terjadi karena adanya ideologi santri. Dalam hal ukhuwah terdapat tiga kosep perilaku yang dikenal dalam kalangan santri tradisional. Ketiga sikap tersebut adalah: (a) sikap *tawasuth* (bersikap di tengah, arif dan bijaksana), (b) *tawazun* (seimbang di dalam melaksanakan kebutuhan-kebutuhan), (c) *tasamukh* (toleransi terhadap perbedaan pendapat).

## Daftar Pustaka

Alif, Afthonul. 2015. *Pemaafan, Rekonsiliasi dan Restorative Justice. Diskursus Perihal Pelanggaran di Masa Lalu dan Upaya-Upaya Melampauinya.*Yogayakata: Pustaka Pelajar

Dhofier, Zamakhsyari. 1988. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES.

Dijk, Kees Van. "Sarung, Jubah, dan Celana Penampilan sebagai Sarana Pembedaan dan Diskriminasi". Dalam Nordholt, Henk Schulte (ed).

Fatah, H. Munawir Abdul. 2012. *Tradisi Orang-Orang NU*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Feillard, Andree. 2009. *NU Vis-a-Vis Negara*. (Terjemahan Lesmana). Yogyakarta: Lkis

Geertz, Cliford. 1981. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Terjemahan Aswab Mahasin). Jakarta: Pustaka Jaya

K.S, Yudinono. 2003. *Ahmad Tohari karya dan Dunianya.* Jakarta:Grasindo

Kasenda, Peter. 2015. *Sarwo edhie dan Tragedi 1965*. Jakarta: Kompas

MABES ABRI. 1994. *Bahaya Laten Komunisme di Indonesia (I-V)*. Pusat Sejarah dan Tradisi ABRI

Mahali, H. Mudjab dan Umi Mujawwazah Mahali. 1994. *Kode Etik Kaum Santri.* Banung: AL-bayan

Mahfudhoh, Rif'atul dan Mohammad Yahya Ashari, 2015. Multikulturalisme Pesantren di antara Pendidikan Tradisional dan Modern dalam Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 100-129.

Moesa, Ali Maschan. 2007. *Nasionalisme Kiai Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKis.

Mun'im DZ, H. Abdul. 2013. *Benturan NU-PKI 1948-1965*. Depok: Langgar Swadaya

Notosusanto, Nugroho dan Ismail Saleh. 1989. *Tragedi Nasional Percobaan KUP G/30/S/PKI di Indonesia*. Jakarta: PT. Intermasa.

Rohman, Muh. Fatoni. 2017. Analizing "Kubah" and Efforts to Reconcile the 1965 Tragedy in *ISLLAC Journal of Intensive on Language, Literature, Art and Culture*. Volume 1, Nomor 2, November 2017. E-ISSN 2597-7385. http://journal2.um.ac.id/index.php/jisllac/%20article/view/1929

SETNEG RI. 1994. *Gerakan 30 September Pemberontakan Partai Komunis Indonesia Latar Belakang, Aksi, dan Penumpasanya*.

Sulistyo, Hermawan. 2000. *Palu Arit di Ladang Tebu*. Jakarta: KPG

Sumardjo, Jacob. 1983. *Pengantar Novel Indonesia.* Jakarta: PT. Karya Unipress

Tempo, Mei 2011. *Wahid Hasyim untuk Republik dari Tebuireng*. Jakarta: KPG

Tempo. Oktober 2012. *Pengakuan Jagal 1965*

Toer, Pramoedya Ananta.2000. *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu (Jilid 1 dan 2)*. Jakarta: Hasta Mitra.

Tohari, Ahmad. 2014. *Proses menjadi Penulis/Pengarang.* Makalah (Tidak diterbitkan). Dipresentasikan dalam acara Bulan Bahasa FIB UB tanggal 29 Desember 2014

Wahid, Abdurahman. 1997. "Memahami Kaum Muda" dalam Zein, A. Helmi Faishal dan Nurhakim (ed). *Dinamika Kaum Muda IPNU dan Tantangan Masa Depan*. Jakarta: Penerbit PP. IPNU

http://www.nu.or.id/post/read/39709/khittah-nu/ diakses tgl 16 Desember 2017

SERI STUDI KEBUDAYAAN I

**PLURALISME, MULTIKULTURALISME, DAN BATAS-BATAS TOLERANSI**

# BATAS-BATAS TOLERANSI DALAM MULTIKULTURALISME SENI

# Alms Earth And Sea as a Manifestation of Multiculturalism of Religious People

*Dewi Rustiana & Husnul Khotimah*

*Sedekah bumi dan laut Desa Ujung Gagak, Kampung Laut, Cilacap adalah tradisi suronan dari masyarakat jawa yang dilakukan setiap satu tahun sekali. Dalam sedekah bumi dan laut masyarakat memberikan hasil pertanian dan hasil laut sebagai persembahan kepada alam semesta, tradisi ini harapan masyarakat untuk mencari berkah. Fokus dalam penelitian ini adalah bagaimana manajemen konflik antar umat bergama di Kampung Laut, Cilacap dalam tradisi suronan dan bagaimana alur pelakasanaan larung sedekah bumi dan laut Kampung Laut, Cilacap. Metode dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif, dengan pengumpulan data melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi. Teori dalam penelitian ini menggunakan teori solidaritas Emil Durkheim, teori solidaritas mekanik dimana masyarakat Kampung Laut memiliki kesadaran bersama untuk terus melaksanakan tradisi satu suro. Hasil dalam penelitian ini yaitu dengan adanya kegiatan satu suro ini memberikan dampak solidaritas yang tinggi untuk umat beragama saling bergotong royong mengadakan sedekah bumi dan laut sebagai bentuk intropeksi diri, toleransi umat beragama dan rasa syukur kepada Tuhan yang Maha Kuasa, sehingga masyarakat di kampung laut Cilacap memiliki manajemen konflik baik antar umat beragama. Pelaksanaan tradisi suronan sebelumnya diawali sedekah bumi, kemudian dilaksankan sedekah laut dengan cara dilarung di pantai selatan Kampung Laut Cilacap, setelah itu diadakan pertunjukan wayang kulit di Desa Ujung Gagak Kampung Laut Cilacap.*

## 1. Pendahuluan

Kampung laut adalah sebuah kecamatan di Kabupaten Cilacap, Jawa Tengah. Kampung laut merupakan sebutan untuk pemukiman yang berada pada segara anakan, yaitu kawasan perairan antara daratan Cilacap sebelah barat dan pulau nusakambangan.Segara anakaan sendiri sebuah sebutan dalam hubungannya samudra Hindia dengan pulau nusakambangan. Segara anakan ini merupakan penghubung dari daratan sebelah barat Cilacap untuk sampai di sebuah perkampungan laut, perjalanan dengan menggunakan perahu compreng dari pelabuhan sleko. Kampung laut sendiri memiliki empat kelurahan, yaitu desa Klaces, desa Ujung Alang, desa Panikel, dan ujung Gagak. Menurut masyarakat setempat Kampung Laut merupakan pemukiman yang berasal dari prajurit mataram yang mencegah adanya penjajah dari portugis, setelah berhasil mengamankan tempat tersebut para prajurit tersebut tidak ingin kembali ke kerajaan Mataram, dan akhirnya menempati Kampung Laut. Masyarakat kampung laut sendiri masih memegang teguh tradisi-tradisi dari para leluhur seperti tradisi sedekah bumi dan sedekah laut yang rutin dilakukan satu tahun sekali. Tradisi ini dilakukan karena masyarakat Kampung Laut percaya bahwa ada penguasa diantara bumi dan laut yang mereka tempati.

Salah satu desa di Kampung Laut tepatnya di desa ujung Gagak ini merupakan sebuah desa yang memiliki kesempatan untuk menjadi pusat pelaksanaan tradisi tahunan, yaitu tradisi satu suro. Tradisi ini merupakan tradisi yang harus dilakukan oleh masyarakat karena dipercaya mendatangkan sebuah rejeki dari mata pencaharian masyarakat setempat. Masyarakat desa ujung gagak melaksanakan dua tradisi dalam satu waktu, yaitu sedekah bumi dan laut, sedekah ini merupakan sebagai wujud rasa syukur masyarakat terhadap Tuhan yang maha kuasa dan alam semseta yang telah memberkan rejeki selama satu tahun.

Pelaksanaan dua tradisi ini karena masyarakat kampung laut memiliki dua pekerjaan, salah satu pekerjaan utamanya adalah sebagai nelayan dan petani sebagai pekerjaan sampingan,

sehingga dilaksanakan dua tradisi dalam satu waktu. Sedekah bumi dan laut masyarakat memberikan hasil pertanian dan hasil laut mereka sebagai persembahan kepada Tuhan dan alam semesta, tradisi ini menjadi harapan masyarakat untuk mencari berkah, selain itu masyarakat di Desa Ujung Gagak juga melaukan tradisi tersebut dengan cara bergotong royong untuk terkait pendanaan sedekah bumi dan laut ini. Fokus dari penelitian ini, yaitu 1) bagaimana manajemen konflik antar umat bergama di Kampung Laut, Cilacap dalam tradisi suronan. 2) bagaimana alur pelakasanaan larung sedekah bumi dan laut Kampung Laut, Cilacap. Tujuan dari penelitian ini adalah mengetahui manajemen konflik antar umat beragama di Kampung laut dan mengetahui pelaksanaan larung sedekah bumi dan laut Kampung Laut, Cilacap.

Penelitian ini bukan penelitian yang pertama mengenai tradisi ada penelitian terdahulu yang meneliti menganai tradisi salah satunya adalah Religi Jawa dan *Remaking* Tradisi Grebeg Kraton, Sebuah Kajian Antropologi, oleh Nugraha Trisnu Brata. Dimana dalam tradisi grebeg ini juga sebagai bentuk solidaritas masyarakat dan tempat pengharapan berkah dari seorang raja, dan bentuk dari pengendali konflik dimana ada pisowan ageng yang terjadi di Yogyakarta dengan adanya remaking tradisi grebeg sebagai sajian sepanjang jalan yang diberikan raja untuk pasukan pisowan ageng tahun 1998 akhirnya kondisi Yogyakarta terkendali tanpa adanya konflik dalam gerakan pisowan ageng. Yang membedakan dari penelitian terdahulu dengan penelitian ini adalah jika tradisi grebeg tidak adanya sedekah laut yang dilakukan oleh masyarakat Yogyakarta melainkan hanya sebagai bentuk sedekah bumi wujud rasa syukur, namun penelitian ini juga menyajikan dua tradisi dalam satu waktu dimana ada serakaian kegiatan yang dilakukan masyarakat Desa Ujung Gagak dalam melaksanakan trasdisi satu suro.

## 2. Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan metode penelitian kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati (Moelong, 2006). Adapun serangkaian penelitian ini juga terfokus pada beberapa informan yang akan dituangkan dalam bentuk paparan deskripsi sehingga pendekatan berada dalam konteks metode deskriptif kualitatif dimana upaya pendeskripsian kondisi-kondisi yang sekarang ini terjadi atau ada. Penelitian ini bertujuan untuk menggambarkan realitas empiris sesuai fenomena secara rinci dan tuntas, serta untuk mengungkapkan gejala secara holistis kontekstual melalui pengumpulan data dari latar alami dengan memanfaatkan diri peneliti sebagai instrumen kunci (Mardalis, 2008).

Teknik sampling yang digunakan adalah *purpose sampling* dengan mendapatkan data dengan orang yang lebih paham mengenai tradisi satu suro dalam hal ini ada 2 informan yang kami temui yaitu adalah Pak Raden Waris Wajakusonodiningratselaku tokoh masyarakat yang ada di Desa Ujung Gagak, dan Pak Sujo Suharsono berumur 65 tahun selakukepala Desa Ujung Gagak, serta masyarakat Desa Ujung Gagak. Metode ini bersifat fleksibel dan menyesuaikan dengan kondisi di lapangan saat melakukan wawancara. Narasumber disebut sebagai *informan*, bukan responden. Penggalian data difokuskan apayang ada di dalam pikiran informan terhadap fenomena yang dia mengerti, dia alami, atau dia saksikan. Data yang digunakan adalah data primer hasil wawancara dengan narasumber dimana memberikan informasi bagaiaman pelaksanaan sedekah bumi dan sedekah laut ini dilaksanakan oleh masyarakat Desa Ujung Gagak, Kampung Laut, Cilacap.

Teori yang digunakan adalah teori solidaritas mekanik Emil Durkehim, dimana masyarakat memiliki kesadaran bersama untuk melakukan tradisi satu suro secara bersama-sam dan bergotong royong untuk melakukan tradisi tersebut. Rasa solidariatas merupakan hubungan antar individu atau kelompok yang didasarkan perasaan moral dan kepercayaan yang dianut dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama sebgai perekat hubungan sosial masyarakat.

dimana ikatan utama masyarakat adalah kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral sehingga individualitas masyarakat tidak bisa berkembang (Emil Durkheim dalam Ritzer, 2012).

### 3. Manajemen Konflik Antar Umat Beragama Di Kampung Laut

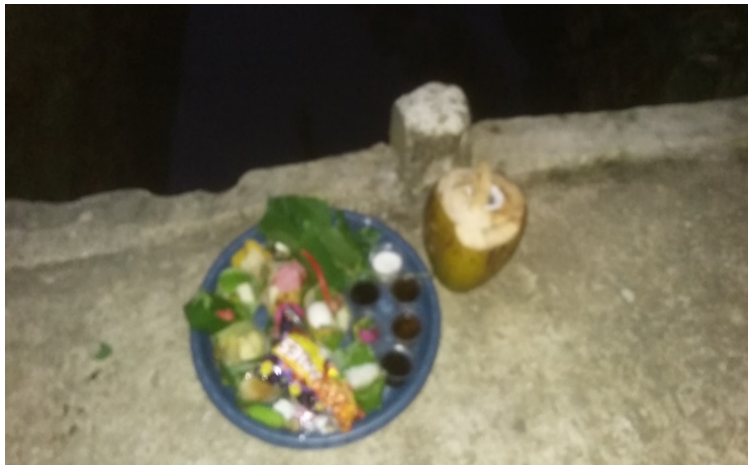
Perbedaan merupakan hal yang wajar dalam sebuah masyarakat, dimana cara beragama satu daerah dengan daerah lain pun berbeda, hal ini membuat agama berdialog dengan kebudayaan penganutnya. Dimana agama di sinkretisme kan dengan tradisi atau kepercayaan setempat, tradisi merupakan adat istiadat dan kepercayaan yang turun temurun di pelihara (Soekanto, 1993). Salah satunya di Desa Ujung Gagak, Kampung Laut, Cilacap. Masyarakat masih melestarikan tradisis sedekah bumi dan laut yang ada sejak leluhur mereka. Masyarakat Desa Ujung Gagak, Kampung Laut sangat menghargai adanya perbedaan dimana tidak hanya satu agama yang ada desa tersebut, namun tetap hidup berdampingan dengan damai tanpa ada konflik yang mencolok.

Dalam hasil dan pembahasan manajemen konflik antar umat beragama di Kampung Laut, Cilacap. Peneliti menggunakan teori Emil Durkheim tentang teori solidaritas mekanik, dimana masyarakat memiliki kesadaran bersama untuk melakukan tradisi satu suro secara bersama-sam dan bergotong royong untuk melakukan tradisi tersebut. Rasa solidariatas merupakan hubungan antar individu atau kelompok yang didasarkan perasaan moral dan kepercayaan yang dianut dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama sebgai perekat hubungan sosial masyarakat. Wujud nayata dari solidaritas masyarakat Desa Ujung Gagak adalah tidak memandang latar belakang individu yang ikut berpartisipasi dalam pelaksanaan tradisi sedekah bumi dan laut. Masyarakat bergotong royong memberikan iuran yang ditentukan oleh hasil musyawarh terhadap kelurga yang akan memberikan partisipasi berupa uang untuk membeli berbagai perkakas yang akan digunakan dalam sedekah bumi dan sedekah laut. Setiap keluarga di jatah iuran sebesar Rp 50.000-Rp 200.000, sesuai dengan kemampuan ekonomi keluarga tersebut. Dan masyarakat tidak membedakan agama dalam penarikan iuran sedakah ini, baik umat islam maupun non islam yang ada di Desa Ujung Gagak semuanya melakukan gotong royong.

Meskipun mayoritas di Desa Ujung Gagak ini adalah beragama islam namun tidak menutup kemungkinan dan sangat terbuka dengan umat agama lain agar ikut berpartisipasi, seperti masyarakat yang beragama kristen, khatolik, maupun Budha. Semua sama tidak ada pembedaan dalam tradisi satu suro ini, karena masyarakat percaya jika semua masyarakat melakukan sedekah maka kehidupan akan diberikan ketentraman, kelancaran rejeki. Bentuk solidaritas dalam satu suro ini lah yang menjadi manajemen konflik dalam masyarakat dimana ikatan utama masyarakat adalah kepercayaan bersama, cita-cita, dan komitmen moral sehingga individualitas masyarakat tidak bisa berkembang yang akan menekan konflik terbuka dalam masyarakat Desa Ujung Gagak (Emil Durkheim dalam Ritzer, 2012). Dalam hal ini tradisi sedekah bumi dan sedekah laut dapat menimalisir terjadinya konflik yang terbuka antar masyarakat karena adanya komitmen moralitas yang menjadi landasan masyarakat dalam melakuka aktivitas kehidupan sehari-hari. Masyarakat yang tidakberagma islam saling membantu kegiatan tradisis sedekah bumi dan laut karena adanya kepercayaan yang dipegah teguh bahwa tradisi tersebut bukan hanya milik satu golongan saja melainkan masyarakat secara umum sehingga saling bergotong royong, melaksanakan tradisi tersebut agar tetap berlangsung.

## 4. Alur Pelakasanaan Larung Sedekah Bumi Dan Laut Kampung Laut, Cilacap

### a. Alur pelaksanaan sedekah bumi

Alur pelaksanaan sedekah bumi sendiri di letakan setiap sudut desa dimana sesajen ada beberapa macam seperti bubur merah putih, bunga, jajanan anak-anak, jajanan tradisional, kopi, teh, kepala muda danlain-lainya. dan dibalai desa sendiri depan pintu masuk gerbang, di berikan sesaji potongan kepala ayam, sayap, dan kaki yang ditanam di tanah. Setiap sesajen yang dilekatakan disudut desa di bacakan kalimat-kalimat doa, dan yang menaruh sesaji pun tidak semua orang, biasanya orang-orang ditunjuk oleh tokoh adat untuk meletakan sesaji. Semua sesajen di buat di balai desa. Setelah sesaji di letakan setiap sudut desa, setalah magrib biasanya masyarakat akan mengadakan doa di balai desa namun tidak semuanya datang hanya tokoh adat, tokoh masyarakat, dan pejabat desa serta orang-orang menyiapkan sesajen, doa bersama ini di peruntukan sesajen yang telah di letakan agar menjadi hidangan untuk leluhur masyarakat Desa Ujung Gagak serta doa untuk kelancaran larung sedekah laut yang diadakan keesokan harinya. Setelah ada pertemuan dengan orang-orang di tuakan di masyarakat, tidak boleh keluar malam selepas jam 11 malam karena di percaya sedang berlagsung pesta para leluhur di atas langit dan pesta yang dilakukan oleh para paranormal yang biasa disebut "dukun" dengan para makhluk gaib dalam kamar pribadi mereka.

Gambar 1. Sesajen sedekah bumi

### b. Alur larung sedekah laut Desa Ujung Gagak, Kampung Laut, Cilacap.

Larung sedekah laut sendiri bekerja sama dengan pihak-pihak yang berwenang seperti kepolisian dan SAR untuk melaksanakan kegiatan larung sedekah laut ini, karena sedekah laut sendiri dilakukan langsung di Laut lepas atau Samudra Hindia dimana rute yang dilewati sebelumnya sudah disurvei oleh karang taruna dan tim SAR agar masyarakat yang mengikuti pelaurngan sedekah laut ini aman dengan ombak laut lepas. Sesajen yang diberikan untuk larung sedekah bumi sangat komplit mulai dari pakain wanita lengkap sampai perhiasanya, kemudian makanan dari mulai masakan sayuran sampai berbagai masakan daging, buah-buahan, jajanan anak-anak, jajanan pasar atau tradisional, dan yang paling penting adalah kepala kambing. Untuk sedekah laut tahun 2016 hanya kepala kambing, namun pada biasanya kepala kerbau atau sapi. Sebelum diadakan larungan sebelumnya diadakan doa di balai desa dengan doa sedekah bumi, kemudian berbagai tokoh adat, tokoh agama, dan para sesepuh memberikan doa di sesajen yang sudah dipersiapakan, dan ketika doa masyarakat yang hadir untuk melihat doa bersama tidak boleh berisik, karena suasan harus hikmat agar doa yang dipanjatkan tersampaikan dengan

penguasa alam, serta dipercaya ketika berlangsungnya doa hadir sosok yang tidak terlihat untuk ikut menyaksikan persiapan larung sedekah laut.

**Gambar 2**. Sedekah laut Desa Ujung Gagak, Kampung Laut, Cilacap

Pada siang hari sekitar jam 10.00 WIB dilaksanakan larung sedekah laut yang didampingi kepolisian dan tim SAR agar sedekah berjalan lanacar dan aman, masyarakat yang ikut hanay boleh sampai di perbatasan antara segara anakan dengan laut lepas karena untuk menjaga keamanan, sedekah laut ini juga diberikan di setiap sudut segara anakan. Tidak hanya di sedekah bumi setiap sudut desa diberikan sesajen, di sedekah laut pun diberikan sesajen. Sesajen yang di berikan lebih sederhana dibanding sedekah laut yang utama. Dan selama adanya larung sedekah laut masyarakat dilarang bekerja, karena dipercaya akan mengakibatkan berbagai masalah seperti rejekeinya akan susah, jika melaut perahu yang ditumpangi akan terbalik, dan jika yang melakukan pekerjaan maka harus berkeliling disegara anakan selama tujuh kali untuk menghilangkan hal-hal yang tidak baik terjadi dan membasuh muka satu kali dengan air segara anakan. Untuk sesajen sedekah laut tidak ditentukan setiap tahunnya, untuk sesajen sendiri menunggu perintah dari tokoh adat menerima perintah melalui tirakat semedinya untuk apa saja yang akan di diberikan di berikan ketika larung, jadi sedekah laut untuk setiap tahunnya berbeda sesuai dengan permintaan para leluhur yang diperantarakan oleh tokoh adat.

Setelah kegiatan sedekah bumi dan larung sedekah laut dilaksanakan, acara satu suro ini masih diakhiri dengan kegiatan pertunjukan wayang kulit, dimana pertunujukan ini sebagai upacara penutup dari serangkain tradisi satu suro. Dalam pertunjukan wayang orang yang sedang hamil tidak boleh meneonton pertunjukan, karena masyarakat ada kepercayaan jika janin yang dikandung akan diambil oleh makhluk halus, dan selama ada pertunjukan harus menyaksikan sampai selesai karena jika tidak selesai maka akan diikuti oleh makhluk halus yang sedang berada di area pertunjukan. Kemudian larangan untuk menggerai rambut karena akan mendatangkan makhluk halus.

## 5. Kesimpulan

Tradisi merupakan adat istiadat dan kepercayaan yang turun temurun dipelihara, salah satu desa di Kampung Laut tepatnya di desa ujung Gagak ini merupakan sebuah desa yang memiliki kesempatan untuk menjadi pusat pelaksanaan tradisi tahunan, yaitu tradisi satu suro. Wujud nyata dari solidaritas masyarakat Desa Ujung Gagak adalah tidak memandang latar belakang individu yang ikut berpartisipasi dalam pelaksanaan tradisi sedekah bumi dan laut. Dalam hal ini tradisi sedekah bumi dan sedekah laut dapat menimalisir terjadinya konflik yang terbuka antar

masyarakat karena adanya komitmen moralitas yang menjadi landasan masyarakat dalam melakuka aktivitas kehidupan sehari-hari. Masyarakat yang tidak beragma islam saling membantu kegiatan tradisis sedekah bumi dan laut karena adanya kepercayaan yang dipegah teguh bahwa tradisi tersebut bukan hanya milik satu golongan saja melainkan masyarakat secara umum, sehingga saling bergotong royong, melaksanakan tradisi tersebut agar tetap berlangsung. Oleh karena itu alur pelaksanaan sedekah bumi sendiri di letakan setiap sudut desa dimana sesajen ada beberapa macam seperti bubur merah putih, bunga, jajanan anak-anak, jajanan tradisional, kopi, teh, kepala muda danlain-lainya. dan dibalai desa sendiri depan pintu masuk gerbang, di berikan sesaji potongan kepala ayam, sayap, dan kaki yang ditanam di tanah. Larung sedekah laut di laksanakan di laut lepas samudra Hindia yang langsung berbatasan dengan pulau Nusakambangan dan setiap sudut segara anakan ada sesajen kecil untuk dipersembahkan kepada tuhan dan alam semesta.

**Daftar Pustaka**

Moelong, Lexy. 2006. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Rosdakarya.

Mardalis. 2008. *MetodePenelitianProposal*. Jakarta:BumiAksara.

Brata, Nugraha Trisnu. 2009. Religi Jawa Dan *Remaking* Tradisi Grebeg Kraton. Journal Sejarah dan Budaya VOL 2. NO 2.

Ritzer, George. 2012. *Teori sosiologi dari klasik sampai akhir perkembangan postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.

Soerjono Soekanto. 1993. *Kamus sosiologi.* Jakarta: raja Grafindo.

# Analisis Historis dan Filosofis Makanan Tradisional Khas Cirebon dalam Perspektif Multi-Etnik

*Ahmad Yusuf Bahtiyar & Ahmad Ully Fahmi*

Cirebon merupakan salah satu daerah di Jawa Barat yang mempunyai banyak warisan kuliner tradisional. Diantaranya adalah Sega Jamblang dan Empal Gentong. Makanan-makanan tersebut menjadi ciri khas dari Cirebon. Dilihat dari segi Historis, munculnya makanan-makanan tersebut terkait erat dengan adanya beberapa etnis yang berada di Cirebon. Seperti Jawa, Sunda, Cina dan Arab. Dari perpaduan kebudayaan antar etnis tersebut melalui komunikasi lintas budaya dan antar budaya, menghasilkan khasanah baru dalam kebudayaan Cirebon khususnya dalam hal kuliner tradisional. Dalam tulisan ini, penulis melakukan analisis secara Historis dan Filosofis mengenai makanan tradisional khas Cirebon. Yaitu Sega Jamblang dan Empal Gentong. Hal tersebut bertujuan untuk mengetahui akar sejarah dan kedalaman nilai, tentang entitas kehidupan yang terkandung dalam Sega Jamblang dan Empal Gentong. Tulisan ini menguraikan secara Deskriptif Kualitatif melalui studi pustaka, observasi dan wawancara mendalam (in-depth interview) Sedemikian hingga di dapatkan hasil bahwasanya Empal Gentong dan Sega Jamblang, merupakan hasil dari integrasi multicultural dalam kebudayaan masyarakat Cirebon.

## 1. Pendahuluan

Cirebon merupakan salah satu daerah dengan luas wilayah terbesar di Provinsi Jawa Barat. Cirebon mempunyai dua bentuk sistem Pemerintah Daerah, yaitu Kabupaten Cirebon dengan pusatnya di Sumber dan Cirebon Kota. Cirebon dalam geografisnya terletak pada $6^0$30-$7^0$00’ Lintang Selatan dan 108$^0$ 40’-108$^0$ 48’ Bujur Timur, (Bahtiyar. 2017). Cirebon juga mempunyai Kerajaan atau Kesultanan yang dibagi menjadi 3 Kesultanan dan masih ada sampai sekarang. Yaitu Kesultanan Kanoman, Kasepuhan dan Kacirebonan. Dalam perspektif kebudayaan, Cirebon juga menjadi salah satu daerah yang mempunyai banyak Kebudayaan lokal yang menarik. Salah satunya disebabkan karena adanya Kesultanan di Cirebon sehingga memunculkan banyak ragam budaya.

Ragam budaya di Cirebon tidak hanya meliputi aspek adat istiadat seperti Sedekah Bumi, Nyadran, Panjang Jimat. Atau dalam hal kesenian seperti Sintren, Singa Dangdut ataupun Tari Topeng. Namun Cirebon juga kaya dalam hal seni kuliner. Seperti Tahu Gejrot, Petis, Empal Gentong, Sega Jamblang, Sega Lengko dan lain sebagainya, (Hariyanto, 2016). Akan tetapi, dalam tulisan ini hanya akan dibahas mengenai dua kuliner tradisional Cirebon yang paling terkenal. Yaitu Empal Gentong dan Sega Jamblang. Alasan dipilihnya dua kuliner tersebut karena beberapa hal. Yang pertama karena memang ikon khas Cirebon yang paling dikenal adalah Sega Jamblang dan Empal Gentong. Kedua, karena dua kuliner tersebut mempunyai fakta sejarah dan asal muasal yang menarik untuk dikaji lebih jauh lagi. Dan yang ketiga, pada dua kuliner ini pula terdapat Nilai-Nilai kehidupan yang sangat bermakna bagi manusia.

Sega Jamblang telah menjadi makanan khas Cirebon yang dikenal masyarakat Cirebon dan sekitarnya. Sega Jamblang merupakan makanan yang mempunyai daya tarik karena keunikan cara penyajiannya dan ragam makanan pendukungnya. Makanan menjadi salah satu simbolisme dari cerminan kebudayaan yang ada pada suatu daerah, (Adrianto, 2014). Keragaman makanan akan memberikan sebuah gambaran secara umum mengenai kekayaan kebudayaan dan sejarah kental kebudayaan di suatu daerah, khususnya di Cirebon. Cirebon kaya akan budaya kulinernya dikarenakan pada abad ke 13-14 M Cirebon sudah menjadi transit dan

pusat perdagangan Internasional karena adanya Pelabuhan, (Darkum, 2007). Dengan adanya Pelabuhan sebagai pusat transit dan perdagangan Internasional, menjadikan Cirebon banyak di datangi oleh banyak bangsa di Dunia ataupun suku-suku di Nusantara. Cina, India dan Arab menjadi salah satu bangsa dunia yang mayoritas melakukan perdagangan di wilayah Cirebon. Sehingga, seiring berjalannya waktu mereka tidak hanya datang untuk berdagang. Ada yang memutuskan untuk tinggal di Cirebon, menikah dengan pribumi, bermaksud Dakwah Islam dan sebagainya.

Dari hal tersebut, tampak jelas ketika suatu bangsa bertempat tinggal dengan bangsa pribumi atau sebaliknya maka mereka akan melakukan beragam komunikasi. Karena pada kenyatannya setiap bangsa mempunyai kebudayaannya masing-masing. Maka, ketika beberapa bangsa yang akan tinggal bersama dalam satu wilayah, harus melakukan komunikasi lintas budaya dan antar budaya, (Mulyana, 2009). Bangsa Cina, Arab dan Melayu membawa kebudayaanya salah satunya adalah kuliner. Perbedaan budaya, sosial, geografi suatu tempat juga akan berpengaruh pada kuliner yang dihasilkan. Seperti contohnya Bangsa Arab (Timur Tengah) yang wilayahnya adalah wilayah gurun pasir, tandus, tidak adanya beragam tumbuhan yang memunculkan beragam rempah-rempah. Maka makanan mereka pun tidak akan serumit makanan dari Cina yang penuh rempah-rempah, (Muliono, 2004). Di Cirebon, suku pribumi aslinya adalah suku Jawa dan Sunda. Yang mana Jawa yang ada di Cirebon masih mennggunakan dialek kuno bahasa Jawa. Tujuan dari penelitian dalam tulisan ini adalah menguraikan tentang sejarah dan nilai hidup pada dua makanan tradisional khas Cirebon yang sudah sangat terkenal yaitu Sega Jamblang dan Empal Gentong.

## 2. Metodologi

Deskriptif Kualitatif merupakan metode yang digunakan dalam penelitian ini. Dengan melalui analisis dan interpretasi data hasil dari studi pustaka melalui jurnal dan artikel hasil penelitian. Kemudian selain dari pada hal tersebut, digunakan pula observasi langsung dan wawancara mendalam (*in-depth interview*). Observasi langsung dilakukan guna mengamati keadaan, tempat, barang dan objek penelitian, (Moleong, 2006: 174). Observasi dilakukan di dua tempat pengamatan. Yaitu di Warung Makan Mang Dul Sega Jamblang (Jl. Dr. Ciptomangunkusumo, Kota Cirebon). Dan Warung Makan Empal Gentong H. Apud (Jl. Pantura, Plered. Kabupaten Cirebon). Rasionalisasi diambilnya dua tempat tersebut sebagai objek observasi, karena dua tempat tersebut dapat mewakili warung makan Sega Jamblang dan Empal Gentong di Cirebon. Dua tempat tersebut dianggap bisa mewakili karena sudah sejak lama berdiri dan menjadi ikon khas dari Cirebon karena sudah terkenal diseluruh Cirebon dan sekitarnya.

Kemudian, Wawancara mendalam dilakukan pada dua informan pemilik dua tempat makan tersebut. yakni Warung Makan Sega Jamblang Mang Dul, yang nama pemilik aslinya adalah Abdul Rojak. Warung Mang Dul berdi ri sejak tahun 1970 an. Kemudian Warung Makan Empal Gentong H. Apud yang nama aslinya adalah H. Mahfud, berdiri sejak 1993. Data yang diperoleh dari informan kemudian di analisis lebih dalam juga di interpretasi dan di integrasikan dengan relevansi data hasil observasi dan studi pustaka.

## 3. Hasil dan Pembahasan

Hasil yang didapatkan melalui studi pustakan, observasi dan wawancara mendalam diuraikan sebagian dalam bentuk tabel. Dalam segi historis sendiri, Sega Jamblang maupun Empal Gentong mempunyai sejarah yang unik. Dan dalam segi filosofisnya juga Sega Jamblang mempunyai banyak entitas nilai-nilai kehidupan yang mendalam. Begitu juga dengan Empal Gentong. Berikut adalah tabel hasil penelitian kami, yang mengurai komposisi, cara memasak

dan cara penyajian dari Sega Jamblang dan Empal Gentong berdasarkan perspektif Multi-Kultural. Yang juga terdapat pembahasan lebih lanjut setelah tabel :

### 3.1. Empal Gentong dalam Perpspektif Historis dan Filosofis

| No | Komposisi, Cara Memasak dan Cara Penyajian | Budaya Jawa | Budaya Sunda | Budaya Cina | Budaya Arab |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Daging, Babat dan Limpa | | | | √ |
| 2 | Kuah yang berisi rempah-rempah (Bawang merah, Bawang putih, Santan Kelapa, Daun Salam, Serai, Cabai Merah, Kunyit, Kemiri, Merica dan Daun Kucai | √ | √ | √ | |
| 3 | Lontong (Nasi yang dibungkus daun pisang) | √ | √ | | |
| 4 | Memasak menggunakan tungku (Tanah liat dan kayu bakar) | √ | √ | √ | √ |
| 5 | Gentong sebagai wadah pada saat dimasak | √ | √ | √ | |
| 6 | Disajikan dengan mangkuk keramik | | | √ | |

**Tabel 1 :** Empal Gentong (Nilai Historis perspektif Multi-Etnik)

| No. | Komposisi dan Cara Memasak | Nilai Filosofis |
|---|---|---|
| 1 | Daging yang dicampur kuah yang berisi beragam rempah-rempah | Daging diibaratkan manusia yang perilakunya tidak dapat memberi keindahan dan kenikmatan pada orang lain. Namun dengan adanya kuah yang diibaratkan seperangkat tambahan nilai-nilai dari agama maka perilaku manusia akan lebih estetis dan teratur. |
| 2 | Gentong sebagai wadah empal dan kuah pada saat memasak | Gentong diibaratkan sebagai hukum dan seperangkat aturan yang melindungi, melingkupi empal dan kuah (manusia dan perilakunya) agar perilakunya tetap dalam batasan-batasan agama atau nilai-nilai kepercayaan. Karena dipercaya dengan empal dan kuah tetap ditaruh di dalam gentong maka rasanya akan tetap terjaga |

**Tabel 2 :** Empal Gentong (Nilai Filosofis)

Gambar 1 : Empal Gentong

Gambar 2 : WM. Empal Gentong H. Apud

### 3.2. Sega Jamblang dalam Perspektif Historis dan Filosofis

| No | **Komposisi, Cara Memasak dan Cara Penyajian** | **Budaya Jawa** | **Budaya Sunda** | **Budaya Cina** | **Budaya Padang dan Arab** |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | Nasi (Sega) | √ | √ | √ | |
| 2 | Daun Jati sebagai pembungkus | √ | √ | | |
| 3 | Sambal goreng | √ | √ | | |
| 4 | Sayur tahu kuah kecap | √ | √ | | |
| 5 | Rendang kecap | | | | √ |
| 6 | Sate Kentang | | | √ | |
| 7 | Tempe goreng | | | √ | √ |
| 8 | Telur dadar | √ | √ | | √ |
| 9 | Perkedel kentang | | | √ | |
| 10 | Perkedel kelapa | | √ | | |
| 11 | Otak sapi goreng | √ | √ | | √ |
| 12 | Tahu gorieg | | | √ | √ |
| 13 | Rendang jeroan | | | | √ |

**Tabel 3**: Sega Jamblang (Nilai Historis perspektif Multi-Etnik)

| No | Komposisi, Cara Memasak dan Cara Penyajian | Nilai Filosofis |
|---|---|---|
| 1 | Daun Jati | Daun jati juga dipercaya oleh masyarakat jawa (Cirebon) dapat membawa manfaat yang lebih banyak seperti membawa banyak rezeki. Nilai yang terkandung pada daun Jati, daun jati diibaratkan seperti pakaian Jasmani dan ruhani manusia (sega) |
| 2 | Cara penyajian Nasi Jamblang dan masakan pelengkapnya dengan model prasmanan | Model prasmanan diibaratkan sebagai sistem sosial yang tidak memandang kasta seseorang. Semua berhak mengambil dengan tingkatan meja yang sama. |

**Tabel 2:** Sega Jamblang (Nilai Filosofis)

Gambar 3 : Sega Jamblang

Gambar 4 : WM. Sega Jamblang Mang Dul

Makanan tradisional suatu daerah juga sering disebut sebagai kuliner yang bentuk dan macamnya sangat beragam. Masyarakat Jawa sejak zaman dahulu sudah sangat mengenal dengan baik kekayaan alamnya. Sehingga implementasi lebih lanjutnya adalah berakibat pada beragamnya model dan bentuk kuliner, (Susilantini. 2014). Rempah-rempah Nusantara sudah sejak lama digunakan oleh masyarakat Jawa dan Sunda. Setiap masakan yang dibuat pasti kaya akan bumbu-bumbu yang memberikan cita rasa yang khas. Akan tetapi setelah munculnya kebudayaan baru dari suatu bangsa, maka lahirlah integrasi budaya akibat dari komunikasi antar budaya yang dilakukan, salah satunya dalam bidang kuliner, (Batal. 2005).

Cina misalnya, yang dalam buku *Cina dalam Pusaran Politik* (2002) karya Benny, Setiono dalam Rusyanti (2010), mengatakan bahwasanya Cina telah melakukan kontak dengan Nusantara sejak 600 SM sampai 3 M di Sumatera Selatan, dengan di temukannya nekara arkeologis yang diberi nama Heger Type 1. Hal tersebut membuktikan bahwasanya komunikasi bangsa Cina pada saat itu sudah terjalin erat dengan Nusantara. Walaupun belum sampai ke Jawa Dwipa. Bangsa Cina masuk ke Jawa pada sekitar abad ke 11 dan 12 M. pada saat itu, Cina membawa banyak barang dagangan berupa Keramik-keramik Tiongkok, Marmer, Beras, Rempah-Rempah terutama Jahe, (Mulyaningsih. 2017).

Kemudian bangsa Arab dan Melayu, datang ke Cirebon dengan dua tujuan utama yakni berdakwah dan berdagang. Bangsa Arab juga sudah terkenal sebagai bangsa yang gemar berdagang. Dengan adanya Islam yang menyebar di seluruh penjuru Timur Tengah. Maka, kebiasaan dagang mereka juga dibarengi dengan tugas menyebarkan Syariat Islam, (Hariyanto. 2016). Pada saat itu pula di abad ke 14 Masehi. Para pedagang dari Gujarat (India), Mekkah, Persia dan Maroko mulai menetap di Cirebon. Sebagai sarana dakwah dan bisnis perniagaan. Antara Cina, Arab, Jawa dan Sunda yang hidup bersama dalam satu wilayah dalam waktu yang lama. Mereka mulai memahami kebudayaan dari bangsanya masing-masing. Sehingga terciptalah suatu kerjasama untuk mencapai satu hidup yang toleran, gotong royong dan madani.

Implikasi dari hal tersebut, mulai memunculkan khasanah kebudayaan yang baru, salah satunya dalam hal kuliner. Contohnya, masyarakat Timur Tengah yang keseharian di daerahnya adalah makan daging dan gandum, maka ketika masuk di Cirebon dipadukan dengan kuliner Jawa, Sunda dan Cina maka terciptalah makanan Gulai. Atau dalam bahasa Cirebon disebut dengan Empal (Daging sapi yang berkuah), (Susilawati.2016). pada saat itu, antara masyarakat Jawa dan Cina ahli dalam pembuatan Gerabah (Seni Tanah Liat). Sehingga banyak benda-benda yang mempunyai bentuk berbeda dengan fungsinya masing-masing turut serta dalam proses pembuatan Empal sendiri. Yang mana dalam proses pembuatannya membutuhkan waktu yang lama. Sehingga pada tungkunya dipakai kayu asem dan kayu mangga yang dapat tahan lama

karena kandungan air dalam kayunya yang cukup banyak. Tidak hanya itu, penggunaan kayu asem dipercaya oleh masyarakat, akan memberikan aroma yang wangi dan khas pada proses pembuatan Empal.

Seiring dengan berjalannya waktu, makanan tersebut mulai akrab di lidah masyarakat Cirebon yang terdiri dari banyak etnis. Sehingga dalam penyebutan namanya, karena proses pembuatannya menggunakan gerabah yang disebut Gentong. Maka masyarakat menyebutnya dengan Empal Gentong. Makanan ini berisikan daging sapi, limpa sapid dan babat sapi. Yang dipadukan dengan kuah yang terbuat dari santan kelapa dan campuran rempah-rempah lokal. Sehingga dalam makanan ini terkandung banyak manfaat dan vitamin karena kandungan dari rempah-rempahnya. Empal Gentong terus dipertahankan oleh masyarakat Cirebon, karena makanan ini adalah hasil karya dari besarnya rasa toleransi keberagaman dan keberagamaan masyarakat Cirebon yang di tempati oleh banyak etnik.

Dalam perjalannya, Empal Gentong di tahun 1980 mulai di jadikan sebagai makanan tradisional yang diperjual belikan. Dahulu, makanan ini dibuat oleh perorangan ataupun oleh Kesultan untuk menyambut para tamu. Empal Gentong H. Dharma dan Amarta menjadi perintis awal Empal Gentong sebagai ikon Cirebon dalam hal wisata kuliner. Kemudian pada tahun 1993 H. Mahfud atau lebih dikenal dengan H. Apud juga turut serta mengikuti jejak Amarta dan H. Darma. Saat ini, Empal Gentong H. Apud juga melambung tinggi namanya. Sehingga, dalam penelitian ini di pilihlah H. Apud sebagai informan dan warung makannnya sebagai tempat observasi.

Menurut penjelasan dari H. Apud, Empal Gentong merupakan makanan hasil dari kebaikan bersama masyarakat Cirebon zaman dahulu. Yang mana, para leluhur zaman dahulu tidak akan membuat suatu benda ataupun makanan tanpa pesan penting di dalamnya. Pesan penting yang dapat diambil salah satunya adalah pada daging/babat/limpa dan kuah Empal Gentong. Daging diibaratkan sebagai manusia yang tingkah lakunya tidak dapat member manfaat untuk orang lain. Manusia tersebut selalu dalam melakukan sesuatu adalah untuk kesejahteraan dirinya sendiri dan cenderung egois. Akan tetapi, karena pada saat itu terdapat juga para Mubaligh. Yang selalu bertumpu pada pesan Rasullullah SAW dalam Haditsnya. Yakni " Sebaik-baik manusia adalah ia yang dapat bermanfaat untuk orang lain". Dan dalam Al-Qur'an "Islam adalah Rahmatan Lilalamin". Maka terciptalah kuah Empal Gentong, yang maknanya adalah sebagai penikmat, pemberi rasa lezat kepada orang lain. Karena jika hanya daging yang dimakan, maka rasanya akan hambar. Begitu pula dengan gentong yang digunakan. Gentong berarti adalah Maqamat Akhlak dalam diri seseorang dalam pandangan Islam. Dan dalam pandangan Cina adalah seperangkat nilai hukum, juga dalam jawa adalah "ajining diri ana ing lati" dan dalam Sunda "Bager-bagerna anjeun geus aya nu ati". Gentong dalam arti ini adalah seperangkat hukum dan aturan yang mengarahkan tingkah laku agar tidak keluar dari koridor-koridor norma sosial dan agama.

Selanjutnya sejarah Sega Jamblang kami dapatkan dari informan kedua setelah H,. Apud, yaitu H. Abdul Rojak (Mang Dul). Menurut beliau Sega Jamblang sendiri pada mulanya di zaman Belanda, hanya sebatas Nasi ("Sega" dalam bahasa Jawa), (Vinantya. 2015). yang dibungkus dengan daun jati dan lauknya hanya temped dan tahu goreng. Dan pada saat itu, Sega Jamblang hanyalah makanan para pekerja Indonesia khususnya masyarakat Cirebon Barat pada waktu itu karena adanya proyek Belanda dalam pembuatan Pabrik Gula di Gempol dan Palimanan. Juga pembuatan jalan dari Anyer-Panarukan atas prakarsa Deandels. Para pekerja pabrik dan jalan harus berangkat pagi-pagi buta. Para pekerja bukan hanya orang lokal, akan tetapi para buruh paksa Belanda yang dari Cisaat, Sindangjawa dan daerah yang jauh dari wilayah Cirebon Barat (Jamblang, Depok, Palimanan, Gempol dan Ciwaringin) terpaksa harus menahan makan di pagi hari. Pada saat itu, seorang pengusaha lokal yang bernama H. Abdul Latif (Ki Antra) dan istrinya Ny. Pulung (Tan Piauw Lun) seorang Mualaf. Mulai menjual Nasi yang dibungkus daun Jati. Agar

nasinya dapat bertahan lama ketika dimakan pada saat siang hari sampai bisa di bawa pulang oleh para pekerja proyek Belanda.

Menurut pandangan Mang Dul, Sega Jamblang juga tidak kalah Filosofisnya dibandingkan dengan Empal Gentong. Sega Jamblang yang dibungkus daun jati nasinya akan tahan lama dan rasanya masih tetap nikmat. Sama halnya dengan manusia. Nasi adalah ibaratnya manusia, Rasa nikmat Nasi ibarat hati dan daun Jati ibarat pakaian. Raga (Manusia secara fisik) juga membutuhkan pakaian untuk menutupi auratnya agar tetap terjaga dengan baik. Dan hati pun juga perlu pakaian agar tidak telanjang. Pakaina fisik sudah jelas bentuknya. Akan tetapi pakaian hati itu abstrak. Yaitu berbuat kebaikan merupakan pakaian yang akan selalu menjaga hati dari keadaan telanjang. Kemudian dari segi penyajiannya. Sega Jamblang disajikan dengan prasmanan yang mana artinya adalah setiap orang mendapatkan porsi yang sama dan tidak membeda-bedakan derajat seseorang. Semua orang dapat mengambil masakan yang ada pada Sega Jamblang. Keadilan untuk setiap orang.

Demikian merupakan penjelasan dalam sudut pandang sejarah dan nilai kehidupan. Bahwasanya makanan sangat terkait erat tentang hakikat kehidupan. Bahkan makanan adalah hal terpenting dalam menunjang kehidupan secara fisik karena hakikatnya adalah pada keinginan (nafsu). Makan sudah menjadi insting dari setiap makhluk hidup, khususnya manusia, (Martion. 2014). Maka dari itu orang-orang zaman dahulu sangat hati-hati dalam membuat suatu makanan agar terdapat juga pesan penting yang dapat direnungi dan dihayati dalam kehidupan sehari-hari. Kekayaan multicultural masyarakat Cirebon dalam hal budaya khususnya dalam kuliner menjadikan bukti bahwasanya Cirebon merupakan tempat yang sangat toleran terhadap adanya etnis-etnis lain. Bahkan lebih dari pada itu, setiap etnis di Cirebon saling bahu membahu untuk membentuk masyarakat yang sejahtera (Tarigan, 2012).

## 4. Kesimpulan

Tulisan ini menguraikan mengenai Sega Jamblang dan Empal Gentong sebagai makanan tradisional khas Cirebon. Uraian tersebut berada dalam sudut pandang sejarah (Historis) dan Nilai-Nilai dasar yang mempunyai hikmah dan pelajaran penting bagi kita sebagai generasi penerus bangsa, yang akan tetap melestarikan budaya leluhur. Dari sejarah Sega Jamblang dan Empal Gentong, dapat diambil garis besar bahwasanya Sega Jamblang muncul dan diperkenalkan sejak zaman Belanda. Akan tetapi akar dan asal muasal aslinya adalah sejak zaman kerajaan. Yang mana masakan-masakan pada Sega Jamblang merupakan perpaduan dari banyak etnis-etnis yang tinggal di Cirebon. Begitu pula dengan Empal Gentong. Sedemikian hingga kuliner Sega Jamblang maupun Empal Gentong menjadi makanan yang dikenal banyak orang.

Selain dari pada itu, dua kuliner tersebut tidak hanya mempunyai pemaknaan dari khasanah kebudayaan saja. Akan tetapi, dibalik itu juga terkandung Nilai-Nilai agung dalam setiap komposisi makanannya, cara memasaknya dan sampai kepada cara menghidangkan makanan tersebut. Nilai yang terkandung di dalamnya merupakan nasihat dalam bentuk komunikasi Non-Verbal oleh para leluhur Cirebon. agar manusia di masa yang akan datang dapat menggali, dapat bertafakkur dan dapat merenungi pesan-pesan yang tersirat dalam dua makanan tersebut.

## Daftar Pustaka

Adrianto, A. *Jajanan Pasar : Makanan Tradisional Masyarakat Jawa*. 2014. Yogyakarta. Jantra (Jurnal Sejarah dan Budaya) Balai Kebudayaan Yogyakarta. Vol. IX, No. 1. 11-18

Bahtiyar, A, Y. Etc. *Pengaruh Tebu Terhadap Kebudayaan Cirebon dan Brebes : Perspektif Historis dan Biologis*. 2017. Yogyakarta. The 5 th URECOL PROCEEDING Universitas Ahmad Dahlan. 809-819

Batal, M. Etc*. Estimation of Traditional Food Intake in Indigenous Communities in Denendah and the Yukon*. 2005. USA. International Journal of Circumpolar Health. 46-54

Darkum. *Peranan Pangeran Walangsungsang dalam Merintis Kesultanan Cirebon 1445-1529*. Skripsi. 2007. Universitas Negeri Semarang (UNNES).

Hariyanto, O, I, B. *Destinasi Wisata Budaya dan Religi di Cirebon*. 2016. Jurnal Ecodemica. Vol. IV, No. 2. 214-222

Martion. Hidayat, R. *Struktur Simbolik Kuliner Rendang di Tanah Rantau*. 2014. Yogyakarta. Jantra (Jurnal Sejarah dan Budaya) Balai Kebudayaan Yogyakarta. Vol.IX, No. 1. 1-9

Meliono, V, I. Budianto. *Dimensi Etis Terhadap Budaya Makan dan Dampaknya pada Masyarakat*. 2004. Jurnal Sosial Humaniora. Vol. VIII, No. 2. 65-70

Moleong, L, J. *Metodologi Penelitian Kualitatif* : *Edisi Revisi*. 2006. Bandung. PT. Remaja Rosdakarya

Mulyana, D. Rakhmat, J. *Komunikasi Antar Budaya : Panduan Berkomunikasi dengan Orang-Orang Berbeda Budaya.* 2009. Bandung. PT. Remaja Rosda Karya.

Mulyaningsih, I. *Wisata Budaya dan Kuliner sebagai Strategi Belajar Darmasiswa di Cirebon*. 2017. Cirebon. Artikel Penelitian Pengembangan Masyarakat Islam. IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

Rusyanti. *Perantan Sam Cai Kong dalam Sejarah Cirebon*. 2010. Bandung. Badan Arkeologi Bandung.

Susilawati. Etc. *Science Education Based on Cirebon Local Culinary Food*. 2016. International Journal of Islamic and Civilizational Studies (UMRAN). Vol. III, No. 3. 42-49

Susilantini, E. *Kuliner Tradisional Jawa dalam Serat Centhini*. 2014. Yogyakarta. Jantra (Jurnal Sejarah dan Budaya) Balai Kebudayaan Yogyakarta. Vol. IX. No. 1. 8 1-92

Tarigan, W, P. Handayani*, T. Visitor's Perception of Cirebon As a Tourist Destination Building to Promote the City*. 2012. Jurnal Etikonomi. Vol. II, No. 1. 58-76

Vinantya, M, S, A. Nama *Jenis Nasi di Indonesia : Tinjauan Struktur Frasa dan Dasar Penamaan*. 2015. Skripsi. Universitas Sanata Dharma.

# Gembyung dan Kecairan Identitas Masyarakat Sumedang

*Anny Veradiani*

*Gembyung merupakan seni pertunjukan alat musik (waditra) tradisional dimana para penonton biasanya terlibat menari pada setiap lagu yang dimainkan. Kesenian ini tersebar di sejumlah wilayah Jawa Barat. Hal yang menarik perhatian adalah bentuk penyajian kesenian yang berbeda-beda di setiap daerah. Berdasarkan referensi sejarah, gembyung pada awalnya berfungsi sebagai sarana penyebaran agama Islam. Waditra utama yang digunakan adalah terebang, yaitu alat musik yang berbentuk seperti rebana. Di Sumedang, waditra tersebut kemudian mengalami penambahan alat yaitu kenong, kicrik, kentrung, gong, kendang dan terompet. Selain itu, lagu-lagu yang dimainkan adalah lagu-lagu Sunda buhun (kuno) seperti kembang gadung dan kembang beureum. Lagu-lagu tersebut biasanya dimainkan berdasarkan permintaan penonton. Bentuk pertunjukkan ini berbeda dengan bentuk pertunjukkan di daerah lain seperti Cirebon dan Ciamis. Lagu-lagu yang dimainkan di daerah tersebut berupa shalawatan dan barzanji. Tulisan ini akan membahas bagaimana transformasi gembyung di Sumedang, sekaligus akan membahas mengenai bagaimana kecairan (fluiditas) masyarakat Sumedang dalam memadukan unsur-unsur budaya yang berbeda. Kecairan tersebut pada akhirnya merupakan penanda bahwa masyarakat Sumedang adalah masyarakat yang plural yang mampu beradaptasi terhadap masuknya unsur-unsur kebudayaan baru.*

## 1. Pendahuluan

Seni pertunjukan gembyung telah ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan sebagai warisan budaya takbenda nasional tahun 2017. Berdasarkan hasil sidang yang dilaksakan pada tanggal 21-24 Agustus 2017 di Jakarta ini, gembyung ditetapkan bersama dengan karya budaya lainnya seperti *leuit, nyangku, kolecer,* dan *iket sunda* sebagai bagian dari karya budaya Jawa Barat. Penetapan gembyung sebagai warisan budaya takbenda nasional dari Jawa Barat mengandung pengertian bahwa seni pertunjukan ini merupakan representasi dari karya seni masyarakat Jawa Barat. Akan tetapi jika ditelusuri lebih lanjut, masyarakat Jawa Barat manakah yang direpresentasikan oleh gembyung?

Berdasarkan penelusuran saya dari berbagai sumber, gembyung merupakan seni pertunjukan yang tersebar di beberapa daerah di Jawa Barat seperti Subang, Kuningan, Majalengka, Sumedang, Ciamis, dan Cirebon. Namun, meskipun memiliki nama yang yang sama, bentuk kesenian di setiap daerah memiliki karakteristik tersendiri. Hasil penelitian Endang Supriatna (2010), misalnya, dalam jurnal yang berjudul "Fungsi seni gembyung dalam kehidupan masyarakat Panjalu kabupaten Ciamis" dinyatakan bahwa gembyung merupakan seni pertunjukkan utama di dalam rangkaian tradisi *Nyangku Panjalu*. *Nyangku Panjalu* merupakan upacara membersihkan benda-benda pusaka peninggalan leluhur desa Panjalu yang bernama Prabu Borosngora. Benda-benda pusaka tersebut disimpan di *Bumi Alit*, semacam museum lokal milik warga Panjalu. Tradisi ini rutin diselenggarakan setiap tahun pada minggu terakhir di bulan mulud.*Waditra*(alat musik) yang dimainkan dalam pertunjukkan gembyung di Panjalu, Ciamis ini terdiri dari *kendang, bedug*, dan *terebang*. *Terebang* yang digunakan terdiri dari lima buah *terebang* dengan ukuran dan fungsi yang berbeda-beda yaitu *terebang tojo, terebang kempyang, terebang indung, terebang jidor,* dan *terebang dogdog*. Lagu yang dinyanyikan pada pertunjukkan gembyung Panjalu terdiri dari 23 lagu buhun (kuno) yang bersumber dari shalawat barzanji seperti lagu *assalamu-alaek* dan *asrokol*. Pola tabuhan gembyung terdiri dari empat jenis tabuhan yaitu *tepak tilu, rincik, gobyog*, dan *tuktuk brung*.

Kondisi yang berbeda terjadi di Cirebon. Di kota udang ini, gembyung dibedakan menjadi dua jenis yaitu gembyung yang berkembang di lingkungan pesantren dan gembyung yang berkembang di masyarakat. Seperti yang ditulis dalam artikel berjudul "Seni gembyung, kesenian Cirebon yang masih lestari" yang terdapat dalam laman www.seputar-cirebon.com bahwa gembyung yang berkembang di lingkungan pesantren menggunakan *waditra terebang* yang terdiri dari empat kempling yaitu *kempling siji, kempling loro, kempling telu* dan *kempling papat*. Lagu-lagu yang dimainkan adalah *assalamualaikum, basmalah, salawat nabi* dan *salawat badar* dan dipertunjukkan dalam kegiatan *maulid nabi, rajaban* dan satu *syuro*. Sedangkan gembyung yang berkembang di masyarakat merupakan gembyung yang telah dipadukan dengan seni tarling dan jaipong. Fungsi pertunjukkannya pun berbeda yaitu untuk dipentaskan dalam acara perayaan khitanan, perkawinan, bongkar bumi, *mapag sri*, dan lain-lain.

Bentuk pertunjukan gembyung juga memiliki kekhasan tersendiri di wilayah Sumedang, yang selanjutnya menjadi fokus pada tulisan ini. Bentuk pertunjukan gembyung Sumedang merupakan permainan sejumlah *waditra* dengan terebang sebagai*waditra* utamanya. Gembyung biasanya diselenggarakan sebagai media hiburan pada saat pesta pernikahan *ruwatan, mapag sri* (pada saat menjelang tanam padi dan juga panen), serta hari raya kemerdekaan Indonesia. Lagu-lagu yang dimainkan yaitu lagu-lagu Sunda *buhun* (kuno), seperti *kembang gadung, kembang beureum, gerong* dan *ayun ambing*. Lagu-lagu tersebut biasanya diminta oleh penonton. Selanjutnya, sekelompok penonton yang meminta lagu tersebut turun ke arena pertunjukan untuk ngibing (berjoget) diiringi lagu tersebut.Beberapa penonton yang menari dengan khidmat pada akhirnya berpotensi untuk kerasukan (*trance*). Kemunculan penonton yang kerasukan pada akhirnya menjadi pertunjukan tersendiri bagi penonton yang lain. Jika penonton sudah ada yang kerasukan, maka selanjutnya seorang 'pawang' berperan untuk menyembuhkan penonton tersebut. Peran pawang ini biasanya dilakukan oleh pimpinan grup gembyung atau salah satu warga lokal yang memiliki keahlian untuk menyembuhkan penonton yang kesurupan. Ciri khas lainnya adalah di dalam pertunjukan tersebut disertai dengan sesajen yang terdiri dari kelapa muda, ayam *bakakak*, telur ayam kampung, rujak pisang, rokok merk Gudang Garam (garpit), cerutu, *surabi*, umbi-umbian, bubur merah dan putih, nasi tumpeng, daging mentah (daging sapi/kambing) dan ketupat.

Dari deskripsi di atas, dapat disimpulkan meskpun bentuk pertunjukan gembyung memiliki ciri khas yang berbeda di setiap daerah, akan tetapi terdapat benang merah yang menjadi penghubung diantara gembyung-gembyung tersebut yaitu awal mula pertunjukan ini sebenarnya sebagai sarana penyebaran agama Islam. Awal mula gembyung masuk di daerah Panjalu, Ciamis menurut Endang Supriatna (2010) terbagi menjadi dua versi yaitu ada yang menyebutkan berasal dari Cirebon dan ada pula yang berpendapat bahwa kesenian ini berasal dari Tasikmalaya. Tujuan awal dari kesenian ini adalah untuk menyebarkan agama Islam. Demikian pula dengan gembyung Cirebon yang berdasarkan artikel dari laman Seputar Cirebon, gembyung Cirebon berasal dari kesenian *terebang* yang hidup di lingkungan pesantren. Gembyung Cirebon kemudian digunakan oleh para wali, yaitu Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga, sebagai media untuk menyebarkan agama Islam di Cirebon.

Asal mula gembyung Sumedang juga memiliki kesamaan dengan gembyung Ciamis, seperti yang terdapat dalam artikel "Transformasi seni gembyung" yang ditulis oleh Jerry Yanuarlan (2015). Di dalam artikel tersebut dinyatakan bahwa gembyung Sumedang berasal dari daerah pesisir Cirebon lalu masuk ke wilayah Sumedang pada masa pangeran Santri (salah satu raja Sumedang) dan digunakan untuk tujuan penyebaran agama Islam. Pernyataan ini juga sejalan dengan hasil wawancara saya dengan salah satu pelaku gembyung, yaitu Tatang Kusnadi dari grup Pusaka Mekar, yang menyatakan bahwa gembyung Sumedang berasal dari Cirebon dan masuk ke wilayah Sumedang dalam rangka penyebaran agama Islam.

Penggunaan waditra terebang sebagai waditra utama juga menjadi ciri khas pertunjukan gembyung. Waditra ini dapat ditemukan di setiap pertunjukan gembyung meskipun di setiap

daerah dikombinasikan dengan waditra lainnya dengan lagu dan syair yang berbeda pula. Uwe U. Patzold (2011) di dalam tulisan yang berjudul "Self-defense and music in muslim contexts in West Java" berpendapat bahwa gembyung memang terdapat dua genre ensambel, yaitu tipe Cirebon dan tipe Sumedang/Garut. Meskipun pada awalnya sama-sama digunakan untuk menyebarkan agama Islam, akan tetapi kemudian terjadi perkembangan dalam hal ensambel musiknya.

Perbedaan-perbedaan bentuk pertunjukan gembyung di bebagai daerah di Jawa Barat, khususnya di Sumedang padahal memiliki akar historis yang sama mengerucut pada suatu permasalahan yang menjadi fokus dalam tulisan ini yaitu bagaimana hubungan antara perubahan yang terjadi pada gembyung Sumedang dengan kecairan identitas masyarakat Sumedang dalam kaitannya dengan kemajemukan masyarakatnya.

## 2. Metodologi

Penelitian mengenai tradisi gembyung ini dilakukan dengan metode kualitatif dan hasil laporan berupa deskripsi etnografi. Spradley (1997: 5) menyatakan bahwa inti dari etnografi adalah upaya memperhatikan makna tindakan dari kejadian yang menimpa orang yang ingin kita pahami. Metode kualitatif merupakan metode yang paling tepat dalam penelitian ini karena hasil penelitiannya berupa deskripsi yang mendalam mengenai suatu tradisi tertentu mulai dari asal usul tradisi, unsur-unsur pendukung tradisi, hingga kondisi sosial budaya masyarakat pendukungnya.

Terdapat beberapa teknik pengumpulan data di dalam proses penelitian gembyung ini yaitu wawancara, pengamatan, dan studi pustaka. Teknik wawancara dilakukan secara mendalam dengan beberapa informan kunci dari tradisi gembyung ini, yaitu para stakeholder yang terdiri dari pemilik sanggar, pihak pemerintah serta LSM yang terlibat dalam proses penentuan kebijakan mengenai gembyung, dan para tokoh masyarakat. Spradley menyatakan (1997: 99) wawancara etnografis meliputi dua proses yang berbeda namun saling melengkapi: yaitu mengembangkan hubungan dan memperoleh informasi. Hubungan mendorong informan untuk menceritakan budaya yang dimilikinya. Dengan demikian, peneliti juga perlu untuk terlebih dahulu membangun hubungan yang baik dengan para calon informan sehingga informan akan merasa nyaman dan lebih terbuka dalam memberikan informasi.

Hal selanjutnya adalah peneliti juga melakukan pengamatan terhadap sikap dan perilaku masyarakat, pelaku tradisi, serta kondisi sosial, budaya dan geografis daerah tersebut, sebagaimana yang dinyatakan oleh Spradley (1997: 6-7):

> Etnografer mengamati tingkah laku, tetapi lebih dari itu dia menyelidiki makna tingkah laku itu. Etnografer melihat berbagai artefak dan objek alam, tetapi lebih daripada itu dia juga menyelidiki makna yang diberikan oleh orang-orang terhadap berbagai objek itu. Etnografer menyelidiki dan mencatat berbagai kondisi emosional, tetapi lebih daripada itu dia juga menyelidiki makna rasa takut, cemas, marah, dan berbagai perasaan lain.

Pengamatan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah jenis pengamatan terlibat (participant observation) dimana peneliti akan ikut berbaur dalam kegiatan masyarakat pendukung dan mengikuti aktivitas dari pelaku tradisi, baik pada saat pertunjukan berlangsung maupun di luar pertunjukan. Dengan demikian, jarak antara peneliti dan pelaku menjadi tiada.

Selain itu, komponen lain yang menjadi penting untuk diamati pada saat proses pertunjukan berlangsung, menurut Finnegan (1992: 94-111) komponen tersebut adalah pelaku pertunjukan (*performers*), penonton (*audience*), dan partisipan (*partisipants*). Dalam hal ini Finnegan membedakan penonton menjadi audience dan partisipant berdasarkan derajat keterlibatannya

dalam pertunjukan. Lebih lanjut Finnegan juga membahas komponen lain dari pertunjukan yang juga penting untuk diamati adalah (1) situasi, kerangka dan pengelolaan pertunjukan; (2) organisasi internal dari pelaku pertunjukan; (3) media yang digunakan dalam melakukan pertunjukan; (4) keahlian dari pelaku pertunjukan; dan (5) interaksinya dengan partisipan.

Teknik pengumpulan data terakhir adalah studi literatur. Teknik ini dilakukan dengan cara mengumpulkan data dan informasi yang relevan mengenai gembyung dari berbagai sumber buku, artikel, dan berita di media. Selanjutnya penulis melakukan pengecekan silang dengan informasi yang diperoleh dari informan yang diwawancarai. Proses terakhir adalah analisis data. Pada proses ini, peneliti melakukan analisis berupa interpretasi terhadap makna dari data dan informasi yang telah diperoleh.

## 3. Hasil dan Pembahasan

Sebelum lebih lanjut membahas mengenai konsep-konsep yang digunakan dalam mengkaji perubahan bentuk kesenian gembyung serta kaitannya dengan kelenturan masyarakat Sumedang dalam menerima perubahan tersebut, maka perlu dipahami terlebih dahulu sejarah Sumedang dan keragaman budaya Sumedang. Sejarah Sumedang, terutama difokuskan pada sejarah penyebaran agama Islam di Sumedang serta hubungannya dengan kerajaan Cirebon dan Mataram, memiliki pengaruh terhadap pembentukan keragaman budaya di Sumedang yang di masa kini sudah menjadi bagian dari budaya masyarakatnya.

### 3.1 Sejarah Singkat Sumedang

Budaya Sumedang merupakan budaya yang masih didominasi oleh budaya Sunda. Produk budaya tersebut bahkan hingga kini masih dapat ditemukan di berbagai wilayah Sumedang, sehingga tidak mengherankan apabila kemudian Sumedang mendeklarasikan diri sebagai 'Sumedang Puseur Budaya Sunda (SPBS)' atau yang berarti Sumedang sebagai pusat budaya Sunda. Pendeklarasian ini kemudian dituangkan dalam bentuk peraturan bupati Sumedang nomor 113 tahun 2009 tentang Sumedang Puseur Budaya Sunda. Namun apabila ditelusuri lebih lanjut, di dalam produk budaya tersebut tidak hanya dimonopoli oleh budaya Sunda melainkan juga terdapat pengaruh dari Cirebon, Mataram, Islam, bahkan Tionghoa.

Sumedang merupakan pewaris terakhir dari kerajaan Pajajaran yang menguasai wilayah pasundan. Hikmat Ishak dalam buku "*Sumedang heritage: the center of west java cultural heritage*" (2015) menyatakan bahwa ketika kekuatan kerajaan Pajajaran mulai melemah akibat adanya tekanan dari Kesultanan Banten, Prabu Siliwangi yang pada saat itu merupakan raja Pajajaran berupaya menyelamatkan simbol kerajaan berupa mahkota Binokasih ke kerajaan Sumedang Larang. Upaya penyelamatan simbol kerajaan Pajajaran ini kemudian berlanjut dengan penobatan Prabu Geusan Ulun (raja Sumedang pada masa itu) sebagai ahli waris serta penerus yang sah dari kerajaan Pajajaran. Peristiwa ini terjadi pada tanggal 22 April 1578 yang kemudian sekarang diperingati setiap tahun sebagai hari jadi kabupaten Sumedang.

Setelah Prabu Geusan Ulun wafat pada tahun 1610, tampuk pemerintahan berpindah kepada puteranya yaitu Raden Aria Suriadiwangsa. Pada masa ini, Sumedang berada di bawah pengaruh kerajaan Mataram. Sejak saat itu, status Sumedang berubah dari kerajaan menjadi kabupaten dan Raden Aria Suriadiwangsa diangkat oleh Sultan Agung sebagai bupati Sumedang. Selain itu, Raden Aria Suriadiwangsa juga diberi gelar Pangeran Rangga Gempol Kusumadinata karena diberikan jabatan tambahan yaitu sebagai bupati wedana atau kepala para bupati se-priangan.

Sementara itu, hubungan Sumedang dengan Cirebon juga makin menguat karena adanya ikatan perkawinan antara Ratu Sumedang Nyi Mas Ratu Inten Dewata, putri dari prabu

Linggawastu, dengan pangeran Santri, seorang pangeran dan juga ulama dari Cirebon dan juga cucu dari Sunan Gunungjati dari pihak ibu. Nyi Mas Ratu Inten Dewata atau Ratu Pucuk Umun merupakan ibu dari Prabu Geusan Ulun. Bahkan, adanya ikatan perkawinan tersebut, menurut Edah Jubaedah (2005: 7) dalam buku yang berjudul “Titilar karuhun: perubahan budaya di Sumedang abad XVI – XVII” menjadi awal masuknya Islam ke wilayah Sumedang. Pendapat ini sedikit berbeda dengan yang disampaikan oleh Euis Thresnawaty (2011: 161) dalam sebuah tulisan di jurnal berjudul “Sejarah kerajaan Sumedang Larang” menyatakan bahwa Islam menyebar di Sumedang pada masa Nyi Mas Patuakan (raja Sumedang Larang ke- 7) sekitar tahun 1529 M. Penyebar agama Islam di Sumedang adalah Maulana Muhammad alias Raden Kusen alias pangeran Palakaran. Pangeran Palakaran adalah ayah dari pangeran Santri.

### 3.2 Keragaman Budaya Sumedang

Seorang penulis Belanda bernama Wijnand Kerkhoff dalam bukunya yang berjudul Het Paradijs van Java (dalam Ishak, 2015) melukiskan ekspresi kekagumannya atas kondisi geografis dan sosial budaya masyarakat Sumedang.Kerkhoff menyatakan bahwa perpaduan keindahan alam, kekayaan tradisi serta keramahan masyarakat Sumedang membuat para kolonial Hindia Belanda tertarik dengan wilayah ini. Wijnand Kerkhoff bahkan menjuluki Sumedang sebagai ‘*Italy of the East*’. Kekayaan budaya yang dimiliki oleh masyarakat Sumedang ini rupanya juga ditangkap oleh Pemerintah Sumedang yang diwujudkan dengan pendeklarasian diri sebagai pusat budaya Sunda atau dikenal dengan nama Sumedang Puseur Budaya Sunda (SPBS).

Keragaman budaya Sumedang yang merupakan perpaduan antara Sunda, Jawa, dan Islam kemudian membentuk zona budaya yang dikelompokkan oleh Hikmat Ishak dalam buku Heritage Sumedang (2015: 145) menjadi tiga klaster budaya yang mewarnai wilayah ini yaitu ragam adat tradisi masyarakat adat Darmaraja, ragam adat tradisi masyarakat adat Rancakalong, dan ragam adat tradisi Ujung Jaya. Masing-masing cluster budaya tersebut memiliki kekhasan tersendiri sesuai dengan keberadaan asal usul dan sejarahnya.

Ragam adat tradisi masyarakat adat Darmaraja merupakan ragam adat tradisi yang berasal dari kalangan priyayi (atau istilah dalam bahasa Sunda adalah menak) Galuh, Sunda, dan Sumedang larang. Kekhasan dari tradisi Darmaraja ini kental dengan adab, norma, dan etika kerajaan dalam memperlakukan alam, lingkungan dan masyarakatnya. Contoh tradisi yang lahir dari masyarakat adat Darmaraja adalah adat *muharram, kirab panji, ngabungbang*, dan *pajang jimat muludan*.Sementara ragama adat tradisi masyarakat adat Rancakalong memiliki karakter tradisi yang banyak dipengaruhi oleh faktor alam dan hasil bumi, lingkungan, dan penghormatan terhadap apa yang diberikan oleh alam. Contoh dari tradisi adat Rancakalong adalah tradisi *mapag sri, ngaleuksa,* dan *tarawangsa*.

Sedangkan ragam adat tradisi masyarakat adat Ujung Jaya lebih banyak dipengaruhi oleh suasana politik dari masa awal kolonial. Tradisi masyarakat adat Ujung Jaya ini lebih banyak didukung oleh keberadaan artefak peninggalan Belanda seperti benteng/loji/posko. Tradisi ini berawal dari pasukan-pasukan mataram yang gagal menaklukan Batavia namun tidak berani pulang ke Mataram. Para pasukan Mataram tersebut kemudian mendirikan kawasan pemerintahan tersendiri yang berlokasi di daerah Karang Sambung, yang merupakan perbatasan Sumedang dan Majalengka. Di lokasi tersebut kemudian berdiri kaadipatian Karang Sambung yang wilayah kekuasaannya meliputi sembilan kecamatan yang terletak di tiga kabupaten, yaitu Kadipaten, Dawuan, Tomo, Ujung Jaya, Kertajati, Kamurang, Jati Tujuh, Gantar, dan Haur Geulis.Pemerintah Hindia Belanda kemudian membubarkan kaadipatian ini karena salah satu wilayah, yaitu wilayah Kertajati, melakukan perlawanan terhadap Belanda yang dipimpin oleh Ki Bagus Rangin. Pasca pembubaran kaadipatian Karang Sambung ini, anak dan keturunannya kemudian menyebar ke wilayah sekitar dan mendirikan perkampungan. Hal inilah yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya tradisi adat masyarakat adat Ujung Jaya. Tradisi yang berada dalam

wilayah ini contohnya adalah *jangkar alam seni ajeng* dan *poyok ungkal*. Ciri khas dari tradisi adat masyarakat adat Ujung Jaya adalah menitikberatkan pada strategi politik di masa tersebut.

Pengelompokkan zona budaya ini juga senada dengan yang disampaikan oleh sejarawan lokal Sumedang, Edah Jubaedah. Menurut Edah , secara garis besar Sumedang dapat dibagi menjadi dua klaster budaya, yaitu budaya yang berasal dari para menak (bangsawan) dan budaya yang lahir dari masyarakat. Contoh tradisi menak adalah kuda renggong dan contoh tradisi yang berasal dari masyarakat adalah gembyung yang selanjutnya akan menjadi fokus dari tulisan saya.

### 3.3 Gembyung dan Kecairan Identitas Masyarakat Sumedang

Gembyung merupakan seni pertunjukan *waditra* (alat musik) terebang yang dimainkan oleh sejumlah orang sambil melantunkan beberapa lagu/syair. Sebagaimana yang telah dipaparkan di dalam bagian pendahuluan, gembyung memiliki bentuk pertunjukan yang berbeda-beda di setiap daerah. Di Sumedang, setidaknya terdapat lima komponen pembeda yang menjadi ciri khas dari seni pertunjukan ini yaitu penambahan *waditra* dan pola tabuhan ketuk tilu, penggunaan lagu-lagu Sunda buhun, penggunaan sesajen, adanya penonton yang kerasukan, serta pertunjukan yang diselenggarakan pada malam hari.

J. Goodi (dalam Vansina, 2014: 168) menyatakan bahwa kelompok masyarakat dan tradisinya adalah sebuah produk yang homeostatis yang dinamis. Tradisi selalu sejalan dengan kondisi masyarakatnya, sehingga perubahan yang terjadi di dalam masyarakat juga akan disertai dengan perubahan yang terjadi di dalam tradisi tersebut. Perubahan yang terjadi dalam pertunjukan gembyung juga mengindikasikan terjadinya perubahan paradigma dan perubahan terhadap kebutuhan dari kesenian tersebut.

Dari sisi penambahan *waditra* dan penggunaan lagu-lagu Sunda buhun, hal ini terjadi karena kebutuhan masyarakat akan gembyung yang diposisikan sebagai seni pertunjukan yang bersifat hiburan. Gembyung merupakan pengembangan dari seni terebang yang sejak awal tujuannya adalah untuk menyebarkan syiar Islam. Seni terebang itu sendiri masih bertahan di beberapa daerah di Sumedang, salah satunya adalah desa Sukaluyu, kecamatan Ganeas. Penduduk setempat mengakui bahwa seni terebang hingga saat ini memang masih bernuansa keagamaan, sehingga lagu-lagu yang dilantunkan berasal dari shalawat dan barzanji. Sementara itu gembyung dinilai memiliki fungsi yang berbeda dari seni terebang meskipun sama-sama menggunakan *waditra* terebang. Tatang Kusnadi sebagai sesepuh gembyung juga menyatakan bahwa gembyung memang berasal dari seni terebang.

Perubahan sosial budaya masyarakat Sumedang khususnya di dalam seni pertunjukan gembyung erat kaitannya dengan perubahan sistem kepercayaan masyarakat serta dapat juga dikaitkan dengan konteks hubungan antar suku bangsa. Faktor masuknya agama Islam serta latar belakang hubungan Sumedang dengan beberapa kerajaan di sekitarnya seperti Cirebon dan Mataram yang juga ikut mewarnai kompleksitas budaya Sumedang. Dalam hal ini di dalam budaya Sumedang terjadi suatu proses yang dinamakan akulturasi. Proses akulturasi itu sendiri tidak dapat dilepaskan dari konsep kebudayaan dominan.

Masyarakat Sumedang merupakan masyarakat yang majemuk. Masyarakat yang beragam atau majemuk merupakan konsep yang diperkenalkan oleh Furnivall (Suparlan, 2004: 168) yang mengidentifikasikan masyarakat jajahan Hindia Belanda sebagai sebuah masyarakat majemuk, yaitu sebuah masyarakat yang terdiri atas kumpulan orang-orang atau kelompok-kelompok yang berbaur tetapi tidak menjadi satu. Lebih lanjut Suparlan menjelaskan yang dimaksud dengan 'tidak menjadi satu' adalah masing-masing kelompok mempunyai agama, kebudayaan dan bahasa, serta cita-cita dan cara-cara hidup mereka masing-masing. Lebih lanjut Suparlan menyatakan bahwa di dalam masyarakat yang majemuk tersebut terdapat suatu kebudayaan dominan, hal inilah yang kemudian membedakan dari masyarakat yang multikultural.

Konsep kebudayaan dominan merupakan konsep yang dikemukakan oleh Edward Bruner (dalam Suparlan, 1999: 14) berdasarkan hasil penelitian Bruner mengenai buruh migran di Bandung dan Medan. Hipotesis kebudayaan dominan adalah sebuah model substantif yang merefleksikan kenyataan hubungan antar suku bangsa dalam sebuah konteks struktur kekuatan setempat. Di dalam hipotesis tersebut, tercakup tiga unsur yang saling berhubungan dan menjadi penentu produk dari hubungan antar suku bangsa tersebut, yaitu: (1) Demografi sosial yang mencakup rasio populasi dan corak heterogenitas serta tingkat percampuran hubungan di antara suku-suku bangsa yang ada di dalam sebuah konteks latar tertentu; (2) Kemampuan atau dominasi kebudayaan suku bangsa setetmpat, bila ada, dan cara-cara yang biasanya dilakukan oleh anggota-anggota kelompok-kelompok suku bangsa pendatang dalam berhubungan dengan suku-suku bangsa setempat dan penggunaan kebudayaan masing-masing serta pengartikulasianya; (3) Keberadaan dari kekuatan sosial dan pendistribusiannya di antara berbagai kelompok suku bangsa yang hidup dalam konteks latar tersebut. Di dalam konteks masyarakat Sumedang, kebudayaan dominan yang dimaksud adalah kebudayaan Sunda. Hal ini menjadi lebih jelas dengan adanya pendeklarasian Sumedang sebagai pusat budaya Sunda.

Berbicara mengenai kebudayaan dominan, hal ini juga dapat terlihat dari bentuk pertunjukan gembyung yang didominasi unsur Sundanya daripada unsur Islam. Bahkan saya berpendapat bahwa unsur Islam ini menjadi sekedar formalitas saja di dalam pertunjukan gembyung. Contohnya adalah penggunaan lagu 'Sulton' yang selalu ditampilkan sebagai pembuka pertunjukan. Informan Tatang Kusnadi menyatakan bahwa lagu Sulton ini selalu menjadi pembuka dalam pertunjukan gembyung untuk menandakan bahwa awal mula gembyung adalah untuk menyebarkan agama Islam.

Kaitan antara sistem kepercayaan dengan agama Islam ini juga dinyatakan oleh Harsojo dalam tulisannya mengenai kebudayaan Sunda (dalam Koentjaraningrat, 2010: 322) yaitu bahwa dalam kehidupan keagaamaan orang Sunda, khususnya yang tinggal di pedesaan, terdapat unsur-unsur yang bukan Islam, seperti masih melaksanakan '*kaul*' di makam-makam yang dianggap suci menyampaikan permohonan dan restu sebelum mengadakan suatu usaha atau pesta serta mempercayai mite-mite lokal seperti kepercayaan terhadap Dewi Sri. Fungsi agama bagi orang Sunda adalah sebagai pengatur sikap dan sistem sosial yang mempertahankan tertib sosial dalam lingkungan masyarakat. Sementara itu mite mempunyai nilai penting yang berada dalam akal pikiran orang Sunda. Kondisi demikian juga terjadi dalam masyarakat Sumedang. Edah Jubaedah (2010: 97) menyatakan bahwa masyarakat Sumedang yang mayoritas agama Islam masih tetap melakukan ziarah ke makam-makam tertentu yang dianggap suci untuk meminta kekuatan maupun harta benda. Meskpiun doa-doa dilafalkan dengan cara Islam, akan tetapi sejatinya praktek ini merupakan praktek dalam ajaran Hindu-Budha.

Terjadinya sinkretisme telah terjadi sejak masa penyebaran Islam di wilayah Sumedang. Proses penyebaran agama Islam dilakukan dengan cara pendekatan budaya. Sehingga tidak mengherankan apabila unsur-unsur pra-Islam ini kemudia tetap melekat dan bahkan melebur hingga membentuk suatu bentuk karya budaya yang baru, sebagaimana yang terlihat dalam bentuk pertunjukan gembyung. Komponen gembyung terkait penggunaan sesajen adalah contoh dari hasil negosiasi Islam dengan kultur pra-Islam. Informan Tatang Kusnadi juga menyatakan bahwa unsur sesajen ini merupakan tinggalan leluhur yang masih menganut pra-Islam. Akan tetapi sesajen ini kemudian memiliki peranan yang vital dalam pertunjukan gembyung di masa kini.

Fungsi sesajen di dalam budaya masyarakat pra-Islam sebenarnya untuk dijadikan persembahan kepada Yang Maha Kuasa. Di masa kini, fungsi tersebut bertransformasi menjadi penghubung manusia, dalam hal ini pelaku dan penonton gembyung, dengan roh yang memasuki tubuh salah satu penonton. Di dalam pertunjukan yang saya saksikan, sesajen yang terdiri dari aneka jenis makanan dan minuman tradisional ini dikonsumsi oleh penonton yang mengalami kerasukan supaya penonton tersebut makin khusuk menari. Di akhir pertunjukan, sesajen

tersebut habis tak tersisa dimakan oleh penonton-penonton yang kerasukan. Fenomena sesajen dan penonton yang kerasukan inilah yang kemudian menjadikan gembyung lebih tepat dipertunjukan pada malam hari.

Kuatnya peranan mite juga berpengaruh terhadap bentuk kesenian di Sumedang. Sebagai contoh yang terjadi di dusun Cibogo, desa Sukaluyu, kecamatan Ganeas, terdapat kepercayaan yang melarang unsur perunggu (seperti gong) untuk ditabuh di dusun tersebut karena akan menimbulkan malapetaka. Masyarakat lokal meyakini kebenaran dari mite ini karena pengalaman mereka terkait dampak dari dilanggarnya kepercayaan tersebut disaksikan langsung, seperti yang terjadi beberapa waktu yang lalu ketika kesenian Kuda Renggong tampil di dusun mereka dan pelaku kesenian tidak mempercayai mite tersebut sehingga tetap menabuh gong, maka saat itu juga kuda yang diarak dalam pertunjukan Kuda Renggong lumpuh seketika, dan bahkan berakhir dengan kematian. Hal ini tentu berakibat pada sulitnya kesenian untuk dapat dinikmati secara utuh di dusun tersebut, seperti bangreng yang akan terasa tawar apabila dimainkan tanpa tabuhan gong. Hal yang berbeda terjadi dalam gembyung. Para pelaku gembyung mampu menunjukan bahwa kesenian tetap dapat dinikmati meskipun tanpa gong, yaitu dengan cara mengganti unsur gong dengan sejenis *waditra* lain yang dibuat sama fungsinya dengan gong. Cara ini dinilai berhasil karena hingga kini penikmat gembyung masih tetap banyak di dusun tersebut.

Kelenturan masyarakat ini juga dapat terlihat dari pemakaian jilbab yang digunakan oleh sinden/juru kawih dan para penonton yang terlibat berjoget.Jilbab merupakan atribut yang dikenakan oleh perempuan muslim sebagai penanda identitas agamanya. Akan tetapi hal tersebut tidak menjadi kendala untuk tetap terlibat di dalam pertunjukan gembyung karena gembyung dianggap sebagai salah satu hiburan dimana masyarakat dapat terlibat secara massal di dalam pertunjukan tersebut. Kelenturan lainnya juga terlihat ketika ajaran Islam menyatakan bahwa sesajen merupakan hal yang dianggap syirik namun tidak terdapat kelompok agama yang berusaha memaksakan ajaran tersebut agar masyarakat tidak lagi menggunakan sesajen. Sehingga penggunaan sesajen dikembalikan kepada kepercayaan masyarakatnya.

## 4. Kesimpulan

Masyarakat Sumedang adalah masyarakat majemuk yang didominasi oleh budaya Sunda. Bentuk kecairan masyarakat Sumedang terhadap penerimaan dari unsur-unsur di dalam suatu seni pertunjukan dapat terlihat dalam pertunjukan gembyung. Dalam hal ini saya mencatat setidaknya terdapat lima komponen di dalam pertunjukan gembyung yang dapat dilihat sebagai bentuk negosiasi masyarakat terhadap masuknya unsur-unsur dari luar yaitu penambahan *waditra* dan pola tabuhan ketuk tilu, penggunaan lagu-lagu Sunda buhun, penggunaan sesajen, adanya penonton yang kerasukan, serta pertunjukan yang diselenggarakan pada malam hari. Ajaran agama yang menyatakan bahwa sesajen merupakan hal yang dianggap syirik pada prakteknya dikembalikan kepada keyakinan masyarakatnya. Sehingga penggunaan sesajen tidak menjadi hal yang tabu di kalangan masyarakat Sumedang.

## Daftar Pustaka

Finnegan, Ruth. 1992. *Oral traditions and the verbal arts: a guide to research practices*. London and New York: Routledge.

Harsojo. 2010. Kebudayaan Sunda. Dalam Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Haviland, William A. 1993. Anthropology 4$^{th}$ edition. Dalam R. G. Soekadijo (terj.). *Antropologi edisi keempat jilid 2*. Jakarta: Penerbit Erlangga

Ishak, Hikmat. 2015. *Sumedang heritage: the center of west java cultural heritage*. Jakarta: Bali Media

James P., Spradley. 1997. *Metode etnografi (terj.).* Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya

Jubaedah, Edah. 2005. *Titilar karuhun: perubahan budaya di Sumedang abad XVI – XVII*. Bandung: Paragraf

Kleden, Ninuk. 2012. Etnografi: Membuat data bercerita. Dalam *Masyarakat&Budaya*, Vol. 14 (1) Tahun 2012.

Koentjaraningrat. 1990. *Pengantar ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta

Patzold, Uwe U. 2011. Self-defense and music in muslim contexts in West Java. Dalam David D. H dan Anne K. R. (ed.). *Divine inspiration: music and Islam in Indonesia* (h. 174-176). New York: Oxford University Press.

Seputar Cirebon. 14 Juni 2015. *Seni gembyung, kesenian cirebon yang masih lestari*. Diakses dari http://www.seputar-cirebon.com/seni-gembyung-kesenian-cirebon-yang-masih-lestari/.

Setiawan, Irvan. 25 Agustus 2017. *Hasil sidang penetapan WBTB wilayah kerja provinsi Jawa Barat Tahun 2017.* Diakses dari http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbjabar/2017/08/25/hasil-sidang-penetapan-wbtb-wilayah-kerja-provinsi-jawa-barat-tahun-2017/.

Suparlan, Parsudi. 2004. *Hubungan antar suku bangsa*. Jakarta: Penerbit Yayasan Ilmu Kepolisian

Suparlan, Parsudi. 1999. Kemajemukan, hipotesis kebudayaan dominan dan kesukubangsaan. *Antropologi Indonesia*, 58, 13-20.

Supriatna, Endang. September 2010. Fungsi seni gembyung dalam kehidupan masyarakat panjalu kabupaten ciamis. *Patanjala*, Vol. 2 (3), 394 – 410.

Wahyudi, Irfan, Dewi S. B., Toni S. S. Desember 2013. Kesenian gembyung di padepokan Dangiang Dongdo kabupaten Subang. *Antologi*, Vol. 1 (3), 1-11.

Yanuarlan, Jerry. 24 April 2015. *Transformasi kesenian gembyung*. Harian Sumedang Ekspres.

Vansina, Jan. 2014. *Tradisi lisan sebagai sejarah (terj.)*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.

# Tenun Buton dalam Multikultural Wastra Nusantara

*Wa Ode Winesty Sofyani*

Salah satu bukti kekayaan bangsa Indonesia di bidang seni yakni multikultural wastra nusantara. Kekayaan ini perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan kekayaan intelektual masyarakat Indonesia. Buton sebagai salah satu etnis di Indonesia juga memiliki ragam kain tenun yang khas, turun temurun diproduksi kaum perempuan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan bagaimana ragam tenun Buton dan penggunanya. Selain itu, untuk menjelaskan bagaimana gagasan mereka terkait dengan pilihan motif, warna dan makna kain tenun berdasarkan sudut pandang mereka. Studi mengenai tenun Buton dilakukan di Kota Baubau, dengan menggunakan metode etnografi. Teknik pengumpulan data yang digunakan yaitu: teknik wawancara mendalam dan pengamatan terlibat. Selain itu, juga menggunakan teknik pengumpulan data melalui studi pustaka. Selanjutnya data-data yang terkumpul dinalisis dan disajikan secara deskriptif.Berdasarkan penelitian dapat disimpulkan bahwa:pertama, Terdapat perbedaan yang tegas antara corak tenun untuk laki-laki dan perempuan, namun dalam warna terdapat adanya kesetaraan; kedua, Terjadi pergeseran penggunaan jenis benang dan motif tenun antara bangsawan dan bukan bangsawan; ketiga, Aktifitas bertenun bukan semata terkait dengan aspek sosial, budaya,religi, ekonomi, namun juga menyangkut aspek seni yang berhubungan dengan alam semesta; kelima, Keragaman tenun dan perbedaan penggunaannya di satu sisi berpotensi melahirkan perbedaan namun di sisi lain justru menguatkan masyarakat dalam spirit kebutonan mereka.

## 1. Pendahuluan

Pluralisme dan multikulturalisme di Indonesia tidak lepas dari faktor sejarah di masa lalu. Dalam rentang sejarah yang panjang, keberagaman etnis dan keberagaman budaya masyarakat yang lahir dari hasil akulturasi, asimilasi dan difusi telah memperkaya khasanah, mozaik budaya di nusantara. Keberagaman yang merefleksikan perbedaan-perbedaan dalam banyak unsur kebudayaan, sadar atau tidak sadar telah memberi identitas keindonesiaan kita terutama di mata dunia.

Menerima adanya mutikulturalisme sesungguhnya adalah pengakuan atas sejumlah perbedaan dalam banyak hal. Khan (1995) dalam pandangannya mengenai multikultural menekankan pentingnya saling menerima, menghargai, dan memahami atas berbagai perbedaan budaya dalam kehidupan manusia. Dengan kata lain universalisasi, globalisasi mulai dipertanyakan, bahkan digugat dalam panggung kebudayaan.

Indonesia dengan keberagaman etnisnya telah memperlihatkan keragaman budayanya. Salah satu keberagaman itu nampak sebagaimana pada wastra[1] masing-masing etnis: Jawa

[1] Kata wastra berasal dari bahasa Sansekerta, yang berarti kain tradisional. Ada beberapa pendapat yang menjelaskan mengenai asal muasal sejarah kain tradisional di Indonesia. Pendapat pertama mengatakan bahwa budaya membuat kain khususnya batik pada orang Jawa awalnya mendapat pengaruh dari budaya India (Kempers, 1959 Hamzuri, 1981dan Van Roojen, 1999). Terkait dengan sejarah kain di Indonesia, Tome Pires ( 2016) melaporkan bahwa perdagangan kain-kain oleh pedagang India dari Gujarat dan Bengal

dengan batik dan lurik (Susanto, 1980 dan Musman, 2015), Sunda dan Betawi dengan batik (Pradito, 2010), Dayak dengan kain ulap dayo (Maryanto, 2012) Flores dengan tenun ikat (Fox, 1977), Bali dengan kain gringsing (Kurnia, 2007) termasuk Lampung dengan tapis, Minangkabau dan Palembang dengan songket, Batak dengan ulos, dan sebagainya.

Kehadiran berbagai nama, motif atau corak, bahan, bahkan filosofi (Musman, 2015 dan Veldhuisen, 1993) dalam wastra nusantara semakin menegaskan jika kebebasan berkarya, berkesenian telah memperkaya khasanah wastra di nusantara. Bahkan tampil beda antara wastra yang satu dengan yang lain tidak harus dipermasalahkan atau dipertentangkan. Keberagaman wastra justru harus ditempatkansebagai pengakuan atas kebebasan berkarya dan berkesenian bahkan pengakuan atas hak intelektual masyarakat lokal.

Tenun Buton di Sulawesi Tenggara telah lama digunakan sebagai artefak dalam kebudayaan orang Buton. Sebagaimana wastra nusantara lainnya, tenun Buton juga mempunyai kekhasan yang sekaligus menjadi identitas orang Buton. Perbedaan corak, nama, penggunaan, dan filosofi dalam imajinasi kultural orang Buton perlu diketahui agar perberbedaan dapat memperkuat spirit multikultural bangsa Indonesia. Berdasarkan latar belakang, maka pertanyaan penelitian difokuskan pada "bagaimana sudut pandang orang Buton mengenai kain tenun mereka".

## 2. Metodologi

Penelitian ini dilakukan di Kota Baubau, Pulau Buton, Sulawesi Tenggara dengan mimilih beberapa desa yang merupakan sentra tenun tradisional. Adapun desa yang ditetapkan sebagai sampel lokasi yaitu: Sulaa, Bone-bone, Lamangga dan Liwuto. Informan dalam penelitian adalah para penenun di masing-masing desa yang disebutkan, termasuk budayawan Buton dan pengguna tenun Buton. Metode yang digunakan dalam penelitian adalah etnografi, sehingga menggunakan teknik pengamatan terlibat dan wawancara mendalam (Spradley, 1997). Selain itu juga menggunakan teknik studi pustaka dan dokumentasi. Data yang terkumpul di lapangan selanjutnya dianalisis secara deskriptif, dengan sebelumnya melalui tahap-tahap yaitu: memilah, mengelompokkan, dan menetapkan relasi antara kategori data yang satu dengan yang lain (Ahimsa-Putra, 2009).

## 3. Desa-Desa Sentra Tenun di Kota Baubau

Sulaa, Bone-bone, Lamangga dan Liwuto hanyalah empat nama desa di antara sekian desa yang termasuk sentra tenun tradisional. Desa-desa lain yang juga masyarakatnya melakukan aktifitas menenun antara lain: Kaobula, Wameo, Tanganapada, Bungi, Waruruma, Sukanaeyo, Melai. Aktifitas menenun, secara kultural dilakukan disela-sela tugas domestik, sehingga umumnya pekerjaan ini adalah bersifat sambilan. Memasuki perkampungan sentra tenun, biasanya suara hentakan *balida* pada helai-helai benang di alat tenun (*tapua*) dari rumah-rumah penduduk akan menjadi pertanda bila di rumah sedang ada aktifitas menenun.Tidak jarang

---

ke Nusantara melalui selat Malaka sesunggauhnya telah lama berlangsung. Menurut Musman (2015) terbatasnya usia artefak kain untuk dikoleksi sehingga bukti fisik yang masih dapat memberi informasi hanya terbatas melalui arca, relief, prasasti dan cerita rakyat. Pendapat kedua mengatakan jauh sebelum pengaruh Hindu/ India di nusantara, masyarakat di nusantara telah mengenal budaya menenun kain dari kapas lokal termasuk membuat kain dari serat tanaman dan kulit kayu (Maryanto, 2012 dan Rumangit, 2011).

di rumah-rumah penduduk di sentra tenun akan ditemukan minimal satu alat tenun tradisional lengkap dengan peralatan penunjangnya.

Menenun bagi orang Buton adalah pekerjaan terkait dengan gender[2], oleh karena secara kultural pekerjaan ini hanya dilakukan oleh kaum perempuan (*bawine*). Dahulu, untuk mengukur kedewasaan dan kesiapan seorang perempuanuntuk berumah tangga antara lain diukur dari kemampuannya menenun kain (*tanu bia*). Seorang gadis (*kalambe*) yang telah mampu menenun berarti ia telah siap untuk dinikahkan. Dengan demikian keperluan sandang bagi keluarganya kelak akan mampu diproduksi sendiri.

Sebagai etnis yang merupakan pendukung kebudayaan maritim, laki-laki dewasa di Buton dahulu melakukan aktifitas berlayar untuk mencari nafkah. Suami meninggalkan istri berhari-hari bahkan berbulan bulan adalah merupakan hal yang lazim dijalani. Untuk mengisi waktu sambil mengasuh anak dan menanti kedatangan suami, kultur setempat mengisinya dengan kegiatan menenun. Tatkala suami kembali dari berlayar, sang istri akan memperlihatkan kain tenun yang dihasilkan selama suami berlayar. Kesabaran, kesetiaan, dan kemauan untuk menenun akan terwujud dalam bentuk kain-kain tradisional.

Seorang perempuan Buton, sejak kecil telah terinternalisasi dengan aktifitas bertenun. Ketika ibu atau kerabat perempuan menenun, anak-anak akan ikut serta di sekitar tempat bertenun, baik bermain-main maupun ikut terlibat dalam pekerjaan-pekerjaan kecil yang dapat dijalaninya. Membatu mengambil benang, memutus atau menyambung benang adalah langkah awal internalisasi anak dalam budaya menenun. Bahkan hal yang lazim dijupai pada anak usia 10 tahun di sentra senin yakni mampu melakukan aktifitas menghani benang (*pangururi*).[3]

Menenun lazim dilakukan di dalam rumah dan di kolong rumah panggung. Dewasa ini seiring dengan permintaan kain tenun yang meningkat menyebabkan pekerjaan ini dikerjakan lebih intensif. Selain itu karena adanya kunjungan tamu yang akan membeli kain dan melihat aktifitas menenun, di lokasi sentra tenun sebagaimana di Sulaa lalu disediakan bangunan tempat menenun yang sesekali sekaligus dapat difungsikan sebagai lokasi memamerkan kain hasil tenunan.

## 4. Filosofi Tenun

Sepotong kain tradisional yang dihasilkan dari alat tenun(*tapua*) bukan sekedar hadir sebagai artefak yang berfungsi sebagai pelidung tubuh dari panas udara dingin dan terik matahari. Akan tetapi sepotong *bia* baik dengan corak (*lau*) *katamba* untuk laki-laki dan *samasili*, *kasopa* untuk perempuan adalah terkait dengan simbol-simbol yang bermakna. *Katamba* adalah simbol keseimbangan sebagaimana corak kotak-kotak besar yang dihasilkan dari pertemuan, perpaduan benang lungsi dan pakan. Keseimbangan yang dicitrakan adalah harapan akan tanggungjawab kaum laki-laki pada keluarga dan masyarakat. Seimbang di sini juga termasuk adil dalam dalam berkehidupan dan garis kotak-kotak sekaligus simbol kokoh, kuat, tegas. Oleh karena itu perempuan yang telah menikah dibenarkan menggunakan kain *lau katamba* laki-laki karena

[2] Pada masyarakat tradisional, laki-laki mempunyai tanggungjawab di luar rumah, misalnya berburu dan kegiatan lain, sedangkan wanita bertanggungjawab pada aktifitas kerumahtanggaan (domestik) termasuk aktivitas menganyam, membuat gerabah, dan menenun (Guillermo, 1995).

[3] *Pangururi* adalah kegiatan menata benang *lungsi* (vertikal) pada alat tenun sesuai dengan ukuran standar sebuah kain. Selain menata benang berdasarkan*kabekasi* atau *jambu* untuk pola, corak dan warna benang, seorang anak juga mampu menghitung berapa perbandingan helai benang yang akan ditata. Untuk mengerjakan pekerjaan ini harus dilakukan oleh dua orang, karena benang lungsi cukup panjang untuk diterimapindahkan.

secara otomatis ketika telah berumahtangga perempuanpun turut bertanggungjawab atas rumah tangganya.

*Lau samasili, kasopa, leja*[4] yang sejak dulu hanya lazim dikenakan para perempuan, adalah simbol kesederhanaan, lurus dan feminin (*abawine*). Cia-cita yang diharapkan kepada perempuan remaja dan dewasa adalah hidup dalam kesederhanaan, jujur, dan lemah lembut. Keterulangan corak garis-garis sebagaimana kain para perempuan sekalipun mempunyai variasi masing-masing, namun keterulangan yang dimaksud juga bermakna simbol kebersamaan dan konsistensi.

Orang Buton sejak lahir hingga meninggal akan merasakan balutan hangat kain tenun tradisional mereka. Seorang bayi yang baru lahir untuk memberikan kehangatan pada tubuhnya akan diselimuti (*kumuli*)[5] dengan kain hangat yang lembut. Dahulu pemberian kain tradisional sebagai hadiah akan selalu diberikan pada sang pengantin sebagai modal dalam berumah tangga. Kain tersebut selanjutnya digunakan sebagai sarung atau ayunan (*kabua*) untuk menidurkan anak. Sama halnya dengan selimut, orang Butonpun akan menggunakan kain saat tidur, termasuk mandi dan beberapa aktifitas lainnya.

**5. Corak Tenun: Feminin dan Maskulin**

Pengaruh ajaran Islam dalam Kesultanan Buton salah satunya nampak dalam karya seni kain tenun tradisional yang tidak pernah berwujud gambar manusia dan hewan. Corak garis horisontal atau garis-garis mendatar (*samasili*) pada *bia-bia tanu* merupakan ciri khas untuk perempuan, sedangkan gabungan antara garis horisontal dan vertikal yang membentuk kotak yang disebut *katamba* adalah ciri khas corak kain tenun untuk laki-laki.

Gambar 1. Corak kain tradisional Buton untuk laki-laki.

[4] Corak *leja* merupakan perulangan corak bergaris besar dengan warna warni yang cerah, lazim digunakan gadis remaja.
[5] *Kumuli* adalah membungkus tubuh bayi dari kaki hingga kepala, agar bayi merasa hangat.

Gambar 2. Corak kain tradisional Buton untuk perempuan.

Perbedaan corak yang sekaligus sebagai penanda gender tersebut, seturut Hamzuri (1981), Fox, (1979) dan Haake (1984) corak atau motif tekstil tradisional umumnya tidak dibuat secara sembarangan, tetapi mengikuti aturan-aturan yang ketat. Hal ini dapat dipahami karena pembuatan motif tekstil tradisional sering dihubungkan dengan mitologi, harapan harapan, penanda gender, status sosial, dan kepercayaan[6].

Adanya aturan yang sekaligus sebagai warisan pengetahuan dalam memori kolektif orang Buton, menjadikan motif garis-garis tidak lazim digunakan oleh kaum laki-laki. Bahkan ada asumsi bahwa ketika laki-laki menggunakan corak ini sebagai sarung maka ia dianalogkan sebagai banci (*lengke*). Akan tetapi, jika tenun bercorak garis-garis digunakan sebagai bahan pakaian untuk atasan khususnya sebagai jubah[7], maka hal ini tidak dipermasalahkan.

Sekalipun corak kain laki-laki berupa kotak-kotak, namun perempuan yang telah menikah khususnya berusia lanjut sangat lazim menggunakan corak ini sebagai sarung di berbagai kesempatan. Tradisi lain yang juga berlaku adalah para gadis hanya lazim mengenakan kain tradisional sebagai sarung yang bercorak garis-garis dengan berbagai nama.

---

[6] Sebagai contoh, motif parang barong merupakan motif sengkeran yang hanya boleh dipakai oleh raja dan permaisurinya, sedangkan bangsawan lainnya menggunakan motif cemukiran dan semenan Motif jlamprang dipercaya mempunyai kekuatan magis yang mampu mengusir roh jahat dan menyembuhkan penyakit, sedangkan motif motif gunungan dipercaya mampu mentransfer kekuatan supranatural yang berasal dari dewa-dewa dan roh para leluhur (Fraser-Lu, 1986).

[7] Dalam budaya Buton, perangkat adat antara lain menggunakan jubah yang terbuat dari kain tradisional bercorak garis-garis.

### 6. Warna: Inspirasi dari Alam

Inspirasi dari sebuah obyek akan menentukan nama sepotong kain. Dengan sendirinya nama[8] akan menentukan warna-warna apa yang akan dipadupadankan untuk sebuah corak kain yang dihasilkan. Obyek yang menginspirasi nama kain selama ini dapat diklasifikasikan ke dalam tema tenun antara lain: tanaman, lingkungan alam, dan hewan (tanpa wujud). Baik corak kain tradisional untuk perempuan maupun laki-laki keduanya mempunyai kesetaran dalam pilihan warna. Klasifikasi yang termasuk dalam nama kain yang dinspirasi dari nama tumbuhan antara lain: *bulamalaka, manggopa, dalima, dalima mabhongko, dalima sapuwa, katapi, ntimujawa, kalukupanda, bhanca, kambana tangkurera, opa wungu, kambampu*. Klasifikasi dalam nama kain yang diinspirasi dari warna hewan antara lain: *koroura, melama, ntolu yi hole* dan sebagainya, sedangkan yang diinspirasi dari lingkungan alam antara lain: *laiyana*[9]*, baralu, walona koncuapa, colo mabaho*.

Gambar 3. Warna warni tenun tradisional Buton, inspirasi dari alam.

Sebelum digunakannya bahan benang dari toko seperti dewasa ini, penenun menggunakan benang dari kapas (*kapa*) yang dibudidayakan penduduk. Selain itu juga menggunakan bahan pewarna yang terbuat bagian-bagian tanaman[10] seperti: kulit, akar, umbi, batang, daun termasuk getah berbagai tanaman. Untuk menghasilkan pewarna alam, selain harus menjalani beberapa tahap pengerjaan[11] juga membutuhkan waktu yang cukup lama.

Rumit dan lamanya mengerjakan tenun tradisional yang menggunakan kapas alam dan pewarna alam menyebabkan benang sintetis lebih banyak dipilih, selain itu harga kain lebih terjangkau dibanding kain tenun yang menggunakan bahan san pewarna alam. Sekalipun

---

[8] Orang Buton ketika akan menenun terlebih dahulu memutuskan nama kain apa yang akan ditenunnya. *Misalnya bia-bia tanu bulamalaka*, dengan demikian komposisi warna untuk tenun bulamalaka yang berarti jambu biji akan terdiri atas komposisi warna benang: hijau, putih, merah jambu. Demikian pula jika *manggopa* (jambu bol) akan terdiri atas gabungan warna benang: hitam, merah hati dan merah jambu dan putih.

[9] *Laiyana* adalah corak kain yang terdiri atas dominasi warna biru muda disertai warna putih dan sedikit warna hitam. Kolaborasi warna tersebut diibaratkan sebagaimana cerahnya langit biru.

[10] Beberapa jenis tanaman yang digunakan sebagai pewarna alam antara lain tanaman: *saontiri* , kunyit (kuning), *lolo* (hitam dan biru), kelor (hijau), bangkudu dan kapur, sirih dan kapur (merah), kelapa, pisang (coklat keki, abu-abu), mangga (hitam, coklat), buli (merah).

[11] Tahap yang dimaksud diantaranya: menumbuk, mencelup atau merebus benang ke dalam larutan pewarna alam selama beberapa kali agar menghasilkan warna yang dikehendaki.

demikian pengguna pewarna alam sudah memiliki pangsa pasar tersendiri, sehingga penenun masih ada yang tetap bertahan dengan pilihan ini. Satu fenomena menarik yang berlangsung sejak Kesultanan Buton berakhir tahun 1960, penggunaan benang *kumbaeya* yang dahulu hanya digunakan oleh para bangsawan, kini sudah bebas digunakan oleh golongan manapun. Dengan demikian terjadi pergeseran dalam masyarakat termasuk dalam penggunaan kain tradisional.

## 7. Fungsi sosial tenun

### 7.1. Aspek Sosial

Secara kultural kain tradisional Buton diproduksi dengan tujuan digunakan dalam berbagai keperluan. Sebelum bahan pakaian produk masal dibuat pabrik seperti sekarang ini, masyarakat memproduksi kain dari bahan benang kapas dan pewarna alam. Peruntukkan kain hasil menenun terutama digunakan sebagai sarung sehari-hari, sarung dalam upacara adat dan religi, termasuk untuk ayunan bayi (*kabue*), dan pakaian/ atasan. Penggunaan kain yang terstruktur menurut strata sosial, dan berdasarkan gender, memperlihatkan betapa kain tenun tidak semata memandang dari sisi fungsi praktisnya melainkan pula fungsi sosialnya[12]. Dengan kata lain kain tenun sekaligus memberi menanda status dan kedudukan seseorang.

Tradisi masa lalu memberlakukan aturan yang mengatur bagaimana masyarakat menggunakan kain sebagai sarung. Sebagai contoh misalnya kain bagi masyarakat dari golongan *walaka* dan *papara*, saat menghadiri upacara adat akan berbeda dengan golongan bangsawan (*kaomu*). Golongan *kaomu* memiliki ciri khas menggunakan kain bercorak garis-garis hitam putih berbenang perak(*samasilikumbaey*a) Sebaliknya golongan di luar *kaomu* hanya menggunakan *samasili kapa* yang tanpa warna kemilau.

Demikian pula dengan kain sarung yang digunakan para laki-laki dari golongan *kaomu*, juga menggunakan benang emas atau perak (*kumbaeya*). Selain itu ciri lain untuk *kaomu* yang menjabat sebagai sultan, imam akan menggunakan "*bia kolau ko baa*". Sebaliknya laki-laki dari golongan lain menggunakan "*bia-bia tanu nda ko baa*".

Penggunaan kain tenun beberapa lapis juga akan memberi penanda bagi pemakainya, demikian pula penggunaan kain corak *kasopakumbaea.* Pengaturan penggunaan kain sebagaimana tradisi, pada prinsipnya bertujuan mengkategorikan kain-kain dan waktu penggunaannya kaitannya dengan pengorganisasian masyarakat.

### 7.2. Aspek Ekonomi

Adanya kebijakan pemerintah daerah Kota Baubau yang mewajibkan pegawai negeri sipil (PNS) dan siswa-siswi sekolah dari tingkat Taman Kanak-Kanak (TK) hingga Sekolah Lanjutan Atas (SLTA) pada hari tertentu menggunakan seragam bernuansa tenun Buton, menjadikan tenun Buton semakin berkembang. Bahkan menurut pengakuan para informan, permintaan dari luar Buton khususnya dari daerah-daerah rantau orang Buton di seluruh Indonesia juga semakin meningkat termasuk memenuhi permintaan desainer dari Jakarta.

Besarnya animo terhadap kain tenun, secara tidak langsung telah merevitalisasi kain tenun Buton. Jika semula harga termurah selembar kain Buton di desa-desa sentra tenun berkisar Rp. 100.000, kini telah meningkat menjadi Rp.150.000,-. Harga tertinggi untuk selembar kain Buton di Lamangga yakni Rp.800.000,-dengan yang terbuat dari bahan benang yang menggunakan pewarna alam.

---

[12] Feldman (1967) mengatakan bahwa suatu karya seni memiliki fungsi sosial apabila (1) karya seni itu dengan sengaja atau menunjukkan kecenderungan untuk mempengaruhi tingkah laku kolektif dari orang banyak; (2) karya seni itu diciptakan untuk dilihat atau dipakai, khususnya di dalam situasi-situasi umum; (3) karya seni itu mengungkapkan atau menggambarkan segi-segi kehidupan sosial atau kolektif.

Meningkatnya animo masyarakat terhadap kain berbasis tenun Buton telah menghidupkan roda perekonomian rumah tangga penenun. Bertenun juga merupakan alternatif mendapatkan uang di kalangan perempuan di pedesaan. Sebagaimana pada beberapa sentra tenun yang telah disebutkan, umumnya para istri dapat berkonstribusi secara ekonomi bagi keluarganya atau dengan kata lain perempuan mempunyai kemandirian ekonomi melalui usaha menenun.

Sejauh ini pemasaran kain hasil menenun tidak mengalami kendala yang berarti, mengingat biasanya pembeli dan penampung kain tenunlah yang akan mendatangi sentra tenun. Selanjutnya digunakan atau dijual lagi dengan selisih harga Rp.10.000-Rp.20.000 per potong. Untuk menghasilkan sepotong kain dengan ukuran standar yakni panjang kurang lebih 8 meter dan lebar kurang lebih 60 cm.

Pengerjaan sepotong kain akan berbeda pada masing-masing penenun, oleh karena ada yang melakukannya sebagai pekerjaan sampingan, di sela-sela tugas-tugas domestik dan ada pula yang sebahagian waktunya tercurah pada aktifitas menenun. Pengerjaan sepotong kain dengan corak sederhana dapat dikerjakan selama 5-7 hari. Sebaliknya corak yang sama namun dengan tambahan fariasi dapat membutuhkan waktu yang lebih lama.

### 7.3. Aspek Religi

Sinkretisme dalam praktek beragama[13] khususnya di Wolio Baubau yakni pemberian *kalaa*[14] pada mereka yang ditetapkan sebagai pihak yang bertanggungjawab dalam prosesi ritual kematian seseorang. *Kalaa* dalam budaya Buton merupakan satu kewajiban yang harus disiapkan saat ada kematian. Bahkan orang-orang Buton sengaja menenun atau membeli kain-kain tenun untuk persiapan jika kelak ada yang meninggal, terutama untuk *kalaa*.

Selain untuk *kalaa*, kain tenun sengaja dikoleksi untuk persiapan penutup jenazah sebelum dikafani, termasuk sebagai kain yang digunakan untuk menghadiri rangkaian upacara yang umumnya dilakukan dengan duduk bersila. Umumnya kain yang digunakan untuk menutup jenazah adalah kain-kain pilihan[15] dan hanya digunakan pada saat-saat penting. Dalam budaya Buton tidak ada aturan khusus yang mengharuskan satu motif tertentu untuk ritual terkait dengan religi. Dalam konteks ini yang ditekankan adalah bersih, tidak sobek dan tidak lusuh. Oleh karena itu penggunaan kain untuk hal yang terkait dengan religi maupun adat biasanya setara, atau keduanya dipersamakan.

Tradisi setempat juga terbiasa denga menggunakan kain sebagai sarung saat sholat sehari-hari. Akan tetapi tidak ada makna lain selain semata digunakan sebagai penutup aurat. Dahulu, sebelum aneka kerudung, jilbab dan mukena dijual di toko-toko perempuan Buton menggunakan kain tradisional untuk menutup tubuh temasuk sebahagia wajah. Pada saat melayat di kematian perempuan-perempuan dewasa menggunakan *salibumbu*[16].

---

[13] Agama yang dianut oleh orang Buton yakni agama Islam. Dalam konteks ini terjadi sinkretisme antara budaya dan agama. Salah satunya dapat dilihat dalam ritual penyelenggaraan prosesi terkait dengan kematian sesorang.

[14] *Kalaa* adalah simbol yang dimaknai sebagai pakaian orang yang meninggal ketika berjalan di akhirat. Ketika seseorang menjalani prosesi rangkaian pemakaman, keluarga yang ditinggalkan menyiapkan sejumlah kain tenun yang kelak akan diberikan pada pihak-pihak yang berkompeten dalam pengurusanjenazah. *Kalaa* berasal dari kata *Kalape-lapena*.

[15] Golongan *kaomu* biasanya menutupi jenazah dengan kain tenun warisan, kain-kain songket (*kumbaeya*) yang indah, sebelum dikafankan. Tradisi ini merupakan sebentuk penghoramatan terakhir kepada orang yang meninggal.

[16] *Salibumbu*digunakan dengan cara menumpuk dua atau tiga potong kain, satu di antaranya berfungsi untuk menutup kepala dan badan.

### 7.4. Aspek Seni

Pada prinsipnya indah atau tidak indahnya suatu obyek tergantung penilaian seseorang, oleh karena itu bersifat subyektif. Seturut dengan peryataan tersebut Sutrisno (2014) mengatakan bahwa penilaian soal indah itu subyektif yaitu berdasar pada pengalaman yang dimiliki oleh si orang itu sendiri atau subyek itu sendiri. Dengan demikian indahnya wastra etnis tertentu belum tentu indah menurut sudut pandang orang atau etnis lain.

Menenun bagi perempuan Buton bukan sekedar memproduksi selembar kain yang wujudnya dapat digunakan untuk berbagai keperluan, akan tetapi menenun adalah bagian dari menciptakan karya seni[17]. Secara kultural menenun adalah proses pewarisan pengetahuan tentang banyak hal, diantaranya adalah belajar memahami dan mengerti arti keindahan dari sudut pandang orang Buton. Seni seringkali diartikan sebagai kolaborasi dari berbagai komponen yang melahirkan sebuah nilai estetika. Menurut Rizali (2012)seni adalah suatu kesatuan integral yang terdiri dari empat komponen esensial, yaitu (1) dasar tujuan seni (estetis, logis, etis, manfaat, ibadah), (2) cita cipta seni (konsep, gagasan, wawasan, pandangan), (3) kerja cipta seni (proses kreatif, teknis penciptaan), (4) karya seni (visualisasi, wujud, benda).

Berbeda halnya dengan motif wastra dari jenis batik yang kaya motif, estetika dan seni menurut sudut pandang orang Buton justru terletak pada coraknya yang bersahaja: garis-garis vertikal (*longa-longa*)[18] dan paduan garis-garis vertikal dan horisontal. Seni dan estetika lain juga terletak pada permainan helai-helai benang dengan komposisi dan hitungan tertentu, termasuk permainan warna yang merefleksikan suatu obyek dalam imajinasi kultural penenun.

Benang yang kemilau (*kumbaea*) baik emas dan perak[19], sesuai tradisi adalah benang yang diperuntukkan untuk kaum bangsawan terutama untuk kain-kain yang digunakan untuk upacara adat, upacara perkawinan, upacara pingit, dan upacara lainnya. Sebaliknya benang yang dipergunakan oleh golongan lain yakni benang yang tanpa *kumbaea*. Dewasa ini penggunaan benang *kumbaea* oleh golongan lain menjadi fenomena dalam budaya Buton.

Dalam seni dan estetika tenun Buton, pilihan dan komposisi warna kain akan ditentukan oleh nama kain apa yang akan ditenun. Ada beberapa tema yang menjadi pilihan yaitu: flora, fauna dan alam sekitar. Dalam seni tenun Buton tak satupun memperlihatkan motif yang mewujud dalam rupa mahluk hidup[20]. Oleh karena itu ekspresi yang tertuang dalam tema dan nama kain lebih tertuju pada warna. Sebagai contoh seseorang yang ingin menenun kain tenun (*bia-bia tanu*) bercorak (*lau*) *manggopa*, maka akan merancang komposisi warna benang pada *kabekasi*[21]. Untuk menenun kain *manggopa*, maka warna yang dipadupadan yakni warna merah tua, merah jambu, dan hitam, serta putih untuk tepi kain sebagaimana warna jambu bol (*manggopa*).

Kecermatan mengidentifikasi warna pada setiap benda yang ada di alam, menginspirasi orang Buton untuk memindahkan warna-warna yang dimaksud ke dalam ragam dan komposisi warna dalam setiap lembar kain yang ditenun. Satu seni permainan warna dan helai-helai benang yang didasarkan oleh ketelitian dan kesabaran akan melahirkan tenun tradisional yang indah.

---

[17] Karya seni merupakan sebuah benda atau artefak yang dapat dilihat, didengar atau dilihat dan sekaligus didengar/ visual, audio dan audio visual seperti lukisan, musik, tari dan teater, karena pada dasarnya seni adalah suatu wujud yang terindra (Sumarjo, 2000)

[18] Corak kain berupa garis-garis dalam wastra Jawa disebut dengan *lurik*.

[19] Dewasa ini pilihan benang kemilau semakin banyak dan tidak sebatas warna emas atau perak lagi.

[20] Pilihan ini agaknya dipengaruhi oleh ajaran Islam yang berkembang di masa lalu di Buton, dan membudaya hingga kini.

[21] *Kabekasi* adalah rujukan untuk mencontoh warna dan komposisi helai benang sesuai dengan nama sarung yang dikehendaki. *Kabekasi* terbuat dari bambu tipis berukuran sejengkal atau lebih, yang dibalut dengan benang warna-warni.

## 8. Kesimpulan

Tenun Buton sebagai identitas dunia orang Butonmemiliki karakter corak yang sederhana, corak berulang, namun ramai dalam pilihan warna. Warna-warni yang memperlihatkan adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, sebaliknya pada corak menegaskan adanya perbedaan, sesungguhnya juga merefleksikan adanya tatanan sosial dalam masyarakat. Tebaran warna yang terinspirasi dari alam semesta adalah juga refleksi kedekatan yang intens dunia orang Buton dengan alam.

Berdasarkan penelitian dapat disimpulkan bahwa pertama, Terdapat perbedaan yang tegas antara corak tenun untuk laki-laki dan perempuan, namun dalam warna terdapat adanya kesetaraan; kedua, Terjadi pergeseran penggunaan jenis benang pada tenun antara bangsawan dan bukan bangsawan; ketiga, Aktifitas bertenun bukan semata terkait dengan aspek sosial, budaya, religi, ekonomi, namun juga menyangkut aspek seni yang berhubungan dengan alam semesta; keempat, Keragaman tenun dan perbedaan penggunaannya di satu sisi berpotensi melahirkan perbedaan namun di sisi lain justru menguatkan masyarakat dalam spirit kebutonan mereka.

**Daftar Pustaka**

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2009. *Paradigma Ilmu Sosial-Budaya Sebuah Pandangan*. Makalah. Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Diah K, Francisca Xaveria. 2014. "Memahami Peradaban Melalui Estetika Seni Musik" dalam *Bahasa, Sastra, dan Seni*. Yogyakarta: UNY Press.

Dwiyanto, Djoko dan Nugrahani D.S. 2002."Perubahan Konsep Gender dalam Seni Batik Tradisional Pedalaman dan Pesisiran," Jurnal *Humaniora*. Volume XIV (2). Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

Feldman, Burke Edmun. 1967. *Art as Image and Idea*. New Jersey: The University of Georgia Prentice HIl, Inc, Englewood Cliff.

Fox, James J. 1977. "The Textile Tradition of Pote, Ndao and Savu", in M. Kahlenbberg (ed.), *Textile Tradition of Indonesia*, Los Angeles: Los Angeles Country Museum of Art.

Fraser-Lu, Sylvia. 1986. *Indonesian Batik: Processes, Patterns and Places*. Singapore Oxford University Press.

Guillermo, Alice G., 1995. "Weaving: Women's Art and Power", in Loma Kaino (ed) *The Necessity of Craft Practices in the Asia-Pacific Region*. Nedland, Western Australia: University of Western Australia Press.

Hamzuri. 1981. *Batik Klasik*. Jakarta. Djambatan.

Kahn, Joel S. 1995. Kultur, Multikultur, Postkultur: Keragaman Budayan dan Imperialisme Kapitalisme Global (terjemahan). Yogyakarta:INDes.

Kempers, Bernet A.J. 1959. *Ancient Indonesian Art*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

Kurnia, Ningsih. 2007. "Tenun Tengangan Pegringsingan: Dulu Budaya-Hutan, Sekarang Uangnya-Turis" dalam *Kriyamika: Melacak Akar dan Perkembangan Kriya Merayakan 65 Tahun Prof. Dr. Sumijati Atmosudiro*. Jurusan, Arkeologi Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Musman, Asti. 2015. *Lurik: Pesona, Ragam, dan Filosofi*. Yogyakarta: Andi.

Pradito, Didit, dkk. *TheDancing Peacock: Colours and Motifs of Priangan Batik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Rizali, Nanang. 2012. "Kedudukan Seni dalam Islam" dalam *Tsaqafa* Volume 1(1), Yogyakarta: LSBO PP Muhammadiyah. 1-8.

Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi* (terjemahan). Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sumarjo, Jakob. 2000. *FilsafatSeni*. Bandung: ITB.

Susanto, Sewan S.K. 1980. *Seni Kerajinan Batik Indonesia*. Yogyakarta: Balai Penelitian Batik dan Kerajinan.

Sutrisno, Mudji. 1998. *Kisi-kisi Estetika*. Yogyakarta: Kanisius.

Tome, Pires. 2016. *Suma Oriental: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues* (terjemahan). Yogyakarta: Ombak.

Veldhuisen, Harmen C. 1993. *Batik Belanda 1840-1940: Dutch Influence in Batik From Java, History and Stories*. Jakarta: Gaya Favorit Press.

# Kosmopolitanisme dalam Industri Musik Dangdut Madura pada Tahun 2000-an di Situbondo

*Panakajaya Hidayatullah*

*Pada tahun 2000-an, industri musik lokal di Situbondo mengalami puncak kejayaan dengan banyak memproduksi kaset-kaset dan VCD. Kaset dan VCD merupakan produk kultural lintas budaya, etnis, dan geografis yang terangkum dalam kemasan industrial. Seperti halnya dalam industri rekaman dangdut Madura di Situbondo, sebelum menjadi produk kaset dan VCD, ia melalui tahapan yang rumit yakni direkam di Situbondo oleh produser; diduplikasi dan dikemas oleh perusahaan rekaman lokal di Jember, Surabaya, Banyuwangi dan Jakarta; kemudian di pasarkan ke beberapa wilayah Jawa Timur dan ke beberapa wilayah diaspora masyarakat Madura, bahkan ke luar negeri dimana banyak masyarakat Madura bekerja sebagai TKI. Dangdut Madura tidak hanya dinikmati dan direproduksi oleh masyarakat Madura saja, hampir sebagian pemilik perusahaan lokal justru beretnis Tionghoa, beberapa musisi yang melakukan rekaman di Surabaya juga beretnis Jawa. Secara musikal Dangdut Madura merupakan hasil adaptasi dan apropriasi dari racikan idiom musikal berbagai kebudayaan. Beberapa diantaranya mengadaptasi musik India, Arab, Pop Barat, Pop Indonesia, Kendang Kempul (Banyuwangi), Campursari (Jawa), Gendhing (Madura), dan musik disko (Barat). Musik dangdut Madura merangkum keberagaman budaya di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa budaya bersifat dinamis dan terbuka terhadap budaya lain. Melalui musik dangdut Madura orang bisa merasakan unsur-unsur budaya yang beragam. Peran musikal dangdut Madura mampu membangun kesadaran terhadap perbedaan yang ada dalam kehidupan masyarakat.*

## 1. Pendahuluan

Industri rekaman lokal di Situbondo lahir dan mulai berkembang sejak akhir 1960-an, bersamaan dengan berkembangnya teknologi perekaman kaset pita pada industri rekaman nasional (Hidayatullah, 2017: 96; Theodore K.S, 2013: 57). Sebelumnya bisnis industri rekaman di Situbondo hanya berjalan pasif, artinya belum ada perusahaan rekaman lokal yang mampu memproduksi produk rekaman. Beberapa di antaranya hanya berperan sebagai distributor dan penjual produk-produk (kaset dan piringan hitam) industri rekaman nasional dan internasional. Di Situbondo pada tahun 1960-an, setidaknya ada beberapa toko dan distributor yang terkenal seperti Toko Warna yang menjual produk-produk piringan hitam, serta toko Sampurna dan Diamond yang menjual produk-produk kaset. Produk piringan hitam di Situbondo kurang begitu diminati, peminatnya terbatas pada segmentasi kelas tertentu. Hanya kalangan kelas menengah-atas yang bisa menikmatinya.

Perkembangan teknologi dari piringan hitam ke teknologi kaset pada tahun 1963[1] memberi pengaruh yang cukup signifikan terhadap perkembangan industri rekaman. Kemudahan untuk memproduksi dan menduplikasi kaset pita membuat banyak pihak ikut-ikutan memproduksinya baik yang resmi maupun 'gelap' (bajakan) (Theodore, K.S.. 2013: 57). Pada periode inilah

[1] Peralihan teknologi PH ke kaset sebenarnya dimulai sejak tahun 1963. Ketika Philips memperkenalkan produksi audio-kaset pertama yang menggunakan polister 1-8 inci berkualitas tinggi, BASF (*Budische Anilin Und Soda Fabrik*) buatan Jerman Barat. Philip juga memproduksi *tape recorder portable* (alat untuk memutar kaset pita) yang pertama kali beredar di Eropa, digerakkan oleh baterai dan masih menggunakan system mono (Theodore, K.S, 2013: 56)

kemudian lahir industri rekaman lokal di Situbondo. Perusahaan rekaman lokal pertama yang mengawali produksi kaset pita ialah Sampurna Record. Sebelum menjadi perusahaan rekaman lokal, Sampurna Record adalah toko sekaligus distributor kaset-kaset rekaman nasional dan internasional.

Perbedaan industri rekaman nasional dan lokal terletak pada konten sajian, artis, segmentasi pasar, dan jangkauan pangsa pasar atau area distribusinya. Industri rekaman lokal hanya berisi konten sajian yang bersifat lokal seperti rekaman musik tradisi dan seni pertunjukan rakyat. Artis yang mengisi rekaman adalah artis lokal, segmentasi serta area distribusinya terbatas pada kalangan etnik atau komunitas tertentu (Hidayatullah, 2017: 97). Salah satu produk industri rekaman lokal yang paling populer dan diminati oleh masyarakat Situbondo adalah dangdut Madura.

Industri rekaman lokal (dangdut Madura) memiliki motivasi untuk mengembangkan khasanah kebudayaan lokal. Dalam dunia industri hal ini bisa dibaca sebagai upaya pembedaan (diversivikasi) terhadap industri rekaman nasional dan internasional. Perusahaan rekaman lokal dalam hal ini mempunyai peran dalam menyediakan produk alternatif bagi masyarakat di daerah dan terbukti bahwa produk rekaman lokal selalu menjadi pilihan utama masyarakat daerah. Puncak kejayaan industri rekaman lokal di Situbondo terjadi ketika hadirnya teknologi Video CD (VCD) di tahun 2000-an. Pada tahun tersebut, di Situbondo banyak bermunculan perusahaan rekaman lokal baru yang ikut memproduksi kaset dan VCD dangdut Madura seperti Rahayu Inti Fantasi Record, Handayani Record, Habibah Record, Giant Record, Multinada Record, Maju Jaya Makmur Record, Ya Record, dan HNH Record.

Industri rekaman lokal di Situbondo yang notabene bersifat lokal dan mengusung semangat lokalitas, justru bukan diinisiasi oleh masyarakat etnik Madura sendiri melainkan masyarakat komunitas Cina[2]. Hubungan antara komunitas Cina dan Madura di Situbondo memang sudah terjalin sejak lama. Dalam industri rekaman lokal, hubungan itu berlangsung dalam bentuk kerjasama (mitra). Salah satu contohnya dapat dilihat dalam struktur manajemen bisnis di Sampurna Record dan Diamond Record. Perusahaan rekaman Sampurna Record diinisiasi dan dimiliki oleh Pinpin, sedangkan Diamond record dimiliki oleh Gie Tek yang notabene keduanya merupakan bagian dari masyarakat komunitas Cina, namun dalam bidang kerja produksinya, ia mempekerjakan masyarakat komunitas Madura.[3] Masyarakat komunitas Madura tidak hanya diposisikan sebagai pekerja yang menerima perintah teknis saja, namun juga menentukan kebijakan-kebijakan produksiya, misalnya menentukan tema, menentukan artis, membuat lagu, mengaransemen lagu, mendesain suara dan sebagainya. Seringkali pemilik perusahaan juga memberikan pelatihan dan pendidikan kepada pekerjanya dengan mendatangkan teknisi dari perusahaan rekaman lokal di luar Situbondo. Pemilik perusahaan juga memberikan berbagai fasilitas kepada pekerjanya, seperti alat transportasi ketika melakukan rekaman di lapangan (acara pernikahan), fasilitas rekaman serta tempat tinggal.[4]

Dalam artikel ini akan dibahas perihal fenomena kosmopolitan dalam industri musik dangdut Madura pada tahun 2000-an di Situbondo. Benedict Anderson menjelaskan konsep kosmopolitan melalui sosok Kwee Thiam Tjing seorang jurnalis Cina-Indonesia yang miskin sebagai berikut,

> *"In terms of colonial cosmopolitanism, I thought it was interesting because this guy was absolutely a cosmopolitan, but he almost never went anywhere—not even to China, as*

---

[2] Pemilihan penggunaan istilah Cina berdasarkan pada pertimbangan lokal etnografis. Masyarakat Situbondo masih kerap menggunakan kata Cina sejak dulu hingga sekarang untuk menyebut etnis Tionghoa dan peranakannya. Secara Nasional, sebutan Cina cenderung diganti dengan Tionghoa.
[3] Wawancara dengan Imam Kutunuk selaku Budayawan Situbondo pada tanggal 21 Oktober 2017
[4] Wawancara dengan Arif selaku pemilik perusahaan rekaman Rahayu Inti Fantasi Record dan Maju Jaya Makmur Record pada tanggal 23 Juli 2017

*many of his Chinese acquaintances did. So I had to think about cosmopolitanism to talk about Kwee"*.[5]

Dalam wawancaranya Anderson memaknai Kwee sebagai potret kosmopolitanisme. Kwee adalah keturunan Tionghoa yang sudah tinggal lama di Indonesia. Ia mampu berbicara menggunakan empat bahasa yakni bahasa Hokkien, Jawa, Belanda dan Indonesia mesikipun ia tidak pernah pergi kemanapun. Walaupun keluarganya telah berada di Indonesia selama 300 tahun, namun kebijakan Belanda selalu memisahkan dirinya sebagai orang Tionghoa dengan penduduk asli. Hal ini membuat Kwee sangat menyadari fakta bahwa ia bukan penduduk asli negara itu, walaupun ia sangat patriotik terhadap negara.[6]

Kosmopolitan dalam diri Kwee mengandung arti bahwa di dalam dirinya terdapat berbagai gabungan dan perlintasan kebudayaan. Dalam dangdut Madura konsep kosmopolitan terkandung dalam kaset dan VCD dangdut Madura, yang menandakan adanya perlintasan berbagai kebudayaan di dalamnya.

## 2. Metodologi

Penelitian ini merupakan penelitian antropologi musik yang menggunakan pendekatan multidisiplin. Pendekatan multidisiplin diperlukan karena data kualitatif bersifat multidimensi. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode etnografi. Dalam penelitian ini digunakan beberapa tahapan yakni 1) pengumpulan data; dan 2) pengolahan data. Langkah-langkah dalam pengumpulan data secara teknis menggunakan langkah dalam metode etnografi baru James P. Spadley dengan menyesuaikan dan menambahkan beberapa elemen yang mendukung (Spradley, 2006). Langkahnya ialah 1) observasi partisipatoris; 2) menetapkan informan; 3) mewawancarai informan; 4) membuat catatan etnografi; 5) mengajukan pertanyaan deskriptif; 5) melakukan analisis wawancara; dan 6) kajian literatur.

Data yang sudah terkumpul kemudian diklasifikasi berdasarkan kelompok dan kategori masing-masing guna dilakukan pengolahan dan analisis data. Klasifikasi data dilakukan dengan berdasar atas keterkaitan teori yang diaplikasikan dalam penelitian. Data yang sudah diklasifikasi dilihat pola dan hubungan antar datanya kemudian dilakukan analisis secara interpretatif

## 3. Pertemuan Kebudayaan Barat-Lokal melalui Kaset dan Vcd Musik Dangdut Madura

Musik dangdut Madura dalam produksi industri rekaman lokal di Situbondo merupakan bentuk komersialisasi musik lokal. Pada awalnya musik dangdut Madura bukan sebuah komoditi ekonomi melainkan musik yang memiliki fungsi sosialnya sendiri dalam masyarakat. Jika ditinjau dari sejarahnya, musik dangdut Madura lahir dari pertunjukan drama Al Badar Lesbumi di tahun 1960-an (Hidayatullah, 2017: 48). Ia memiliki fungsi untuk mengiringi drama Al Badar dalam kegiatan syiar Islam di Situbondo.

Masuknya teknologi perekaman, menjadi sebuah penanda awal masuknya budaya Barat dalam musik. Kontak kebudayaan terjadi ketika masyarakat lokal mulai mengenal teknologi perekaman menggunakan media kaset. Teknologi kaset secara signifikan juga mengubah sistem kerja berkesenian masyarakat. Beberapa jenis kesenian (seni pertunjukan) masyarakat kemudian dapat didokumentasikan dengan mudah. Seiring berjalannya waktu, hal tersebut mampu

[5] Wawancara Cynthia Foo dengan Benedict Anderson, diakses melalui laman www.antropologi.info pada tanggal 09 – 11 – 2017.
[6] Wawancara Cynthia Foo dengan Benedict Anderson, diakses melalui laman www.antropologi.info pada tanggal 09 – 11 – 2017.

dimanfaatkan dengan jeli oleh masyarakat komunitas Cina. Musik dangdut Madura kemudian diproduksi dengan mekanisme industrial. Industri rekaman lokal dapat dibaca sebagai pintu masuk budaya melalui proses pembuatan kaset. Melalui produk rekaman lokal (kaset) dapat dilihat adanya budaya yang terangkum di dalamnya. Penggunaan musik dangdut Madura dalam produksinya adalah salah satu budaya lokal yang masuk.

Masuknya teknologi Barat beserta perkembangannya dalam industri musik dangdut Madura dapat dimaknai sebagai perpanjangan dari bisnis industri internasional. Industri rekaman yang dibawa oleh kebudayaan Barat juga mempengaruhi masyarakat tentang bagaimana orang harus memanajemen musik. Ia menawarkan sebuah sistem modern, karakter modern yang paling kentara adalah model birokrasi. Hampir semua perusahaan rekaman lokal di Situbondo menerapkan sistem kerja tersebut. Setiap pekerja diberi *job description*-nya (pembagian/divisi pekerjaan) masing-masing. Umumnya mereka dibagi berdasarkan jenis pekerjaannya seperti, penulis lagu, *arranger* (composer), *sound engineer* (operator), teknisi, musisi, penyanyi, distributor, *sales marketing* (pemasaran), dan sebagainya. Setiap jabatan akan mendapatkan upah yang berbeda, tergantung dari besaran beban kerjanya.

Pada era teknologi VCD, pertemuan kebudayaan berlangsung lebih kompleks. Jika dalam kaset, budaya lokal (Madura) direpresentasikan dalam bentuk suara (*audio*), kini budaya lokal tampil secara audio-visual. Di era VCD, musik dangdut Madura dikemas dengan mengadaptasi kemasan musik nasional dan internasional dengan menampilkan format *video clip*. Dalam bentuknya yang baru, secara visual budaya lokal direpresentasikan melalui video pemandangan objek wisata, kostum tradisi dan tari-tarian lokal. Salah satu contohnya dapat dilihat dalam gambar 1, yaitu cuplikan *video clip* lagu dangdut Madura berjudul *Tatanḍung* yang menampilkan gambar pemandangan objek wisata pantai pasir putih di Situbondo.

**Gambar 1:** Pemandangan Objek Wisata Pasir Putih di Situbondo (Sumber: Cuplikan lagu dangdut Madura berjudul *Tatanḍung*)

## 4. Musik Dangdut Madura sebagai Apropriasi Lintas Kebudayaan

Musik dangdut Madura adalah salah satu bentuk ekspresi masyarakat Madura di Situbondo. Menurut Turner ekspresi adalah sebuah pengungkapan kristalisasi dari suatu pengalaman hidup manusia. Ekspresi memiliki relasi dengan pengalaman masyarakat dalam sebuah kebudayaan (Bruner dan Turner, 1986: 5-9). Maka dari itu melalui musik dangdut Madura, dapat dilihat bagaimana masyarakat Situbondo mengartikulasikan identitas dirinya. Masyarakat Situbondo merupakan masyarakat multikultur, terdapat beberapa etnik yang mendiami kawasan tersebut seperti Madura, Jawa, Osing, Arab, Cina dan lainnya. Secara kuantitas, masyarakatnya didominasi oleh masyarakat Madura migran yang bermigrasi ke daerah ini sejak sebelum abad ke 19 (Husson, 1997: 79). Masyarakat Madura-nya pun beragam dan kompleks jika ditinjau dari dialek bahasa serta corak kebudayaannya.

Musik dangdut Madura merupakan produk apropriasi kebudayaan masyarakat Madura Situbondo. Seperti halnya musik dangdut yang secara musikal merupakan ramuan dari berbagai idiom musik lintas kebudayaan, dangdut Madura juga mengalami hal serupa. Secara musikal terdapat beberapa idiom musik dari berbagai kebudayaan yang saling berinteraksi satu sama lainnya dalam satu bentuk musik. Beberapa idiom musik tersebut antara lain, musik tradisional Madura, musik Nasional, musik Barat, musik India, musik Arab, musik *Banyuwangen,* musik Jawa, dan lainnya.

Unsur idiom musikal tersebut terepresentasi dalam berbagai bentuk, baik dalam bentuk irama, skala (*scale*), warna suara (*timbre*), gaya vokal, struktur lagu, dan melodi vokal. Dalam bentuk irama terdapat beberapa unsur yang bisa diklasifikasi antara lain adalah irama dangdut asli (*piur*). Dangdut asli adalah irama yang umum digunakan oleh beberapa orkes melayu di tahun 70-an, termasuk Rhoma Irama, Elvi Sukaesih dan Evie Tamala. Irama dangdut asli mencerminkan identitas nasional. Dalam dangdut Madura unsur ini bisa ditemukan dalam lagu yang sumber penciptaannya megadaptasi lagu dangdut nasional seperti lagu "*Yatim Piatu"* yang mengadaptasi lagu "Akhir Sebuah Cerita". Selain irama dangdut asli, juga terdapat irama yang lain seperti irama Campursari Jawa pada lagu *Mano' Bellug,* irama Kendang Kempul Banyuwangi pada lagu *"Abhântal Ḍâḍâ",* Rock, dan disko yang mencerminkan identitas budaya Barat seperti dalam lagu "*Karè Nganḍung".* Musik dangdut Madura tidak hanya menggunakan skala diatonis namun juga menggunakan skala musik tradisi (pentatonis slendro) yang mencerminkan kebudayaan Madura seperti pada lagu "*Ḍuh Angin".*

Unsur musik yang paling mendominasi dan menjadi 'citra' dangdut Madura adalah unsur musik film India. Hampir sebagian besar karya-karya dangdut Madura adalah hasil adaptasi dari lagu-lagu film India. Kedekatan budaya Madura dengan India di Situbondo terjalin sejak adanya politik anti imperialis Sukarno yang mengecam penayangan film-film Barat, namun sebagai gantinya ia membuka pintu masuk bagi film-film populer India dan Timur Tengah (Weintraub, 2012: 64). Di era tersebut kemudian lahir seni drama Al Badar Lesbumi yang bentuknya mengadaptasi film-film India di bioskop. Dari sinilah cikal bakal musik dangdut Madura lahir.

Melalui keberagaman ekspresi kebudayaan yang terepresentasikan dalam musik dangdut Madura, bisa dikatakan bahwa kebudayaan tidaklah bersifat eksklusif. Dalam dangdut Madura terlihat berbagai unsur kebudayaan saling menjalin interaksi musikal secara harmonis. Penyatuan unsur tersebut tentunya juga didukung oleh masyarakat penikmatnya yang terbuka atas keragaman budaya tersebut.

## 5. Perlintasan Geografis – Budaya Dalam Industri Kaset Dan Vcd Dangdut Madura

Proses produksi musik dangdut Madura dalam industri rekaman lokal di Situbondo berlangsung melalui berbagai tahapan. Pada mulanya seorang produser rekaman akan mencari artis lokal yang akan diajak rekaman, hingga kemudian melakukan rekaman baik di studio ataupun sistem rekaman langsung (*live*) di acara hajatan. Perusahaan rekaman lokal di Situbondo umumnya hanya memproduksi master rekaman saja, sedangkan penggandaan atau duplikasinya dialakukan di perusahaan rekaman yang lebih besar seperti di Jember, Surabaya, Banyuwangi dan Jakarta.

Contoh proses produksi rekaman lokal di Situbondo dapat dilihat dalam produksi kaset milik Rahayu Inti Fantasi (RIF) Record dan produksi VCD milik Maju Jaya Makmur (MJM) Record. RIF awalnya hanyalah toko dan distributor kaset, namun kemudian berkembang menjadi perusahaan rekaman. RIF adalah perusahaan rekaman lokal yang terbilang kecil karena tidak didukung oleh teknologi yang memadai. RIF dalam hal ini hanya merekam musik dangdut Madura dalam bentuk kaset. Hasil rekaman tersebut berbentuk kaset master, yang kemudian dijual dan digandakan di beberapa perusahaan rekaman yang menjalin kemitraan seperti Pinokio atau Pelangi Sutera Record di Jember dan Ria Record di Banyuwangi. Selanjutnya kaset akan digandakan dan kemudian didistribusikan ke berbagai daerah. Walaupun perusahaan yang menggandakan memiliki hak sepenuhnya atas produk kaset tersebut namun ia hanya menjual dan mendistribusikan kaset itu melalui satu pintu lewat toko milik RIF.[7] Berikut contoh sampul kaset dangdut Madura yang diproduksi oleh RIF Record bekerjasama dengan Pelangi Sutera Record.

**Gambar 2:** Sampul kaset Dangdut Madura produksi RIF Record kerja sama dengan Pelangi Sutera (PS) Record (Sumber: Koleksi pribadi)

Pada gambar sampul di atas ada dua logo perusahaan rekaman lokal yang tertera di dalamnya, yakni RIF Record dan PS Record. Logo tersebut menandakan bahwa kaset tersebut

---

[7] Wawancara dengan Arif selaku pemilik perusahaan rekaman Rahayu Inti Fantasi Record dan Maju Jaya Makmur Record pada tanggal 23 Juli 2017

merupakan produksi hasil kerja sama dari dua perusahaan rekaman lokal yakni RIF Record di Situbondo dan PS Record di Jember.

Begitupun juga dengan proses produksi VCD milik MJM Record. MJM Record sebenarnya satu perusahaan dan satu kepemilikan dengan RIF Record, hanya saja MJM memproduksi bentuk VCD saja. Sama seperti penggandaan kaset oleh RIF, MJM juga melakukan penggandaan cakram VCD melalui hubungan kemitraan dengan perusahaan rekaman lain. MJM Record melakukan penggandaan cakram VCD di perusahaan rekaman nasional di Jakarta, karena perhitungan kualitas yang lebih baik.[8]

Selain melalui tahap rekaman master di perusahaan rekaman lokal Situbondo, terkadang para pelaku seni (penulis lagu) juga melakukan rekaman langsung di perusahaan rekaman luar Situbondo. Seperti yang sering dilakukan oleh As'ad Musahra dan S.Pandi. Sebagai penulis lagu mereka langsung diundang untuk melakukan rekaman di perusahaan rekaman lokal di Surabaya. Lagu ciptaannya kemudian direkam oleh beberapa musisi Surabaya (beberapa di antaranya bukan dari etnis Madura), hingga kemudian diproduksi, digandakan dan didistribusikan.[9] Dalam tahap produksi musik, bisa digambarkan bahwa industri kaset dan VCD dangdut Madura telah menjalani berbagai perlintasan geografis – budaya, bukan hanya geografis-budaya Madura saja. Sebagai sebuah produk kebudayaan lokal, ia tidak terbatas (terikat) pada wilayah geografis – budaya tertentu, namun telah menyebar menembus batas-batas geografis – budayanya.

Dalam wilayah distribusi, musik dangdut Madura diedarkan di berbagai wilayah. Anto menyatakan bahwa,

> "Distribusi kaset dan VCD dangdut Madura itu kalau ke Utara sampai ke Sumenep dan beberapa daerah di pulau Madura. Ke arah Barat sampai ke Surabaya dan Pasuruan. Ke arah Timur sampai ke Bali dan Banyuwangi. Ke arah Selatan sampai ke Jember dan Lumajang".[10]

Berdasarkan pernyataan Anto di atas, dapat dilihat jangkauan pasar produk industri musik dangdut Madura di Situbondo. Wilayah distribusi tersebut secara garis besar adalah wilayah yang di dalamnya terdapat persebaran masyarakat etnik Jawa-Madura. Selain di wilayah tersebut, sebenarnya produk industri musik dangdut Madura juga menyebar sampai ke luar Indonesia. Anto mengatakan bahwa,

> "Penikmat musik dangdut Madura tidak hanya terbatas di kawasan Jawa Timur, tapi juga banyak tersebar di luaran. Handayani Record dulu sempat berlangganan mengirim produk VCD ke Malaysia. Saudara TKI di sana juga banyak orang Madura, dan mereka itu fans dangdut Madura".[11]

Pernyataan Anto menjelaskan bahwa wilayah lingkup persebaran industri dangdut Madura tidak terbatas pada sebaran wilayah distribusinya. Hal ini juga menandakan bahwa musik dangdut Madura memiliki penikmat yang tidak terbatas pada wilayah Jawa Timur saja, namun tersebar dimana-mana termasuk di seluruh wilayah diaspora masyarakat Madura.

---

[8] Wawancara dengan Arif selaku pemilik perusahaan rekaman Rahayu Inti Fantasi Record dan Maju Jaya Makmur Record pada tanggal 23 Juli 2017

[9] Wawancara dengan S. Pandi selaku penulis lagu dangdut Madura pada tanggal 23 Juni 2016 di Ramban, Bondowoso

[10] Wawancara dengan Anto selaku *Sound Engineer* di perusahaan rekaman Handayani Record pada tanggal 22 Juni 2017 di Situbondo

[11] Wawancara dengan Anto selaku *Sound Engineer* di perusahaan rekaman Handayani Record pada tanggal 22 Juni 2017 di Situbondo

### 6. Inklusi Budaya dalam Menikmati Kaset dan VCD Musik Dangdut Madura

Musik dangdut Madura saat ini sudah menjadi bagian yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan masyarakat Situbondo. Hal ini bisa diamati dari fenomena-fenomana di lapangan. Hampir semua stasiun radio dan TV lokal menyajikan musik dangdut Madura. Musik ini juga dapat dengan mudah ditemui di ruang-ruang publik seperti di Pasar Mimbaan Baru, Alun-Alun Kota juga di pasar-pasar tradisional dimana terdapat lapak-lapak kaki lima yang menjual produk kaset dan VCD tersebut. Setiap radio di Situbondo memiliki fans dangdut Madura, beberapa di antara mereka juga membuat komunitas pencinta dangdut Madura. Secara rutin mereka berkumpul di radio, untuk bernyanyi bersama, dan membuat acara-acara rutin seperti lomba karaoke dangdut Madura.[12]

Dangdut Madura dalam media kaset saat ini sudah jarang diminati oleh masyarakat Situbondo, namun bukan berarti penikmat kaset sudah tidak ada lagi. Di daerah Situbondokota setidaknya masih ada dua toko kaset yang beroperasi dan menjual kaset dangdut Madura yakni toko Bagong dan satu kios kecil di lantai dua Pasar Mimbaan Baru. Toko Bagong adalah toko kaset terbesar di Situbondo yang berdiri sejak tahun 1970-an. Menurut Enni Silvana selaku pemilik toko Bagong mengatakan bahwa,

> "Sebenarnya dulu kaset dangdut Maduraan banyak dan sangat laris di sini, apalagi di kawasan Pasar Mimbaan Baru. Lagunya enak-enak mas, dulu saya punya banyak koleksi produksinya Pinokio. Tapi sekarang produksinya macet, Pinokio juga sudah bangkrut sekarang. Selain itu peminat kaset juga sudah berganti ke VCD, sudah jarang orang yang pakai *tape*. Sebenarnya saya sudah mau berhenti bisnis kaset tapi setelah saya pikir-pikir, saya kasian dengan beberapa pelanggan tetap saya yang selalu mencari kaset disini. Jadi motivasi saya jualan sekarang selain cari *bathi* (untung) ya untuk melayani orang-orang penggemar kaset, salah satunya ya kaset Maduraan".[13]

Perlu dijelaskan bahwa pemilik toko Bagong adalah masyarakat komunitas Cina. Enni sebagai masyarakat komunitas Cina tidak membatasi ruang dengarnya. Ia mengakui bahwa dulunya sempat menjual dan memiliki koleksi kaset dangdut Madura produksi Pinokio Record. Hal yang menarik juga dapat dilihat dari motivasinya menjual kaset tersebut yaitu untuk melayani para penggemar dangdut Madura. Ada semacam ikatan kultural yang terjalin sangat intim antara penjual kaset (komunitas Cina) dengan pembelinya (masyarakat lokal). Ikatan tersebut melebihi dari sekedar transaksi ekonomi biasa.

Selain melalui kaset, musik dangdut Madura secara auditif juga bisa dilihat dalam konteks media radio. Fans dangdut Madura di radio terdiri atas berbagai macam latar belakang etnis, dan tidak semuanya adalah masyarakat etnis Madura. Reno seorang penyiar program dangdut Madura di radio mengatakan bahwa,

> "Penggemar dangdut Madura di Radio Bhasa FM ini beragam bahkan ada yang dari Singaraja Bali, dia itu orang Bali asli yang sebenarnya tidak tahu dengan bahasa Madura, tetapi setiap hari dia selalu gabungan dan *request* lagu dangdut Madura".[14]

Sama halnya dengan pernyataan Reno, penulis juga mendapati beberapa fans yang selalu hadir di studio siaran radio Suara Pasar Mimbaan memiliki latar belakang etnis Jawa, salah satunya adalah Karyono. Berikut pengamatan penulis di lapangan,

---

[12] Observasi di radio Suara Pasar Mimbaan Situbondo selama 3 bulan pada bulan April – Juni 2016

[13] Wawancara dengan Enni Silvana selaku pemilik toko kaset Bagong di Situbondo pada tanggal 27 Oktober 2017

[14] Wawancara dengan Reno selaku penyiar radio Bhasa FM di Situbondo pada tanggal 18 April 2016

> "Setiap pukul 21.00 malam, secara rutin Karyono selalu hadir ke studio siaran radio Suara Pasar Mimbaan. Karyono adalah seorang pedagang mie ayam yang memiliki latar belakang etnis Jawa. Ia sangat senang dengan musik dangdut Madura, bahkan di warung mienya, ia memasang speaker untuk memonitori program radio kesukaannya".[15]

Selain dua fans di atas, ada seorang fans program acara musik dangdut Madura di radio Suara Besuki Indah (SBI) yang bernama udara Mama Ratan, ia adalah seorang pendatang dari daerah Jawa Tengah yang juga sangat menyukai lagu dangdut Madura. Walaupun bahasanya kurang dimengerti namun menurutnya musik dan melodinya mampu membangkitkan emosi. Ia secara rutin mendengarkan musik dangdut Madura secara auditif melalui radio SBI. Baginya musik dangdut Madura dapat menjadi teman dan hiburan dikala mengerjakan pekerjaan rumah.[16]

Dalam media audio-visual, musik dangdut Madura bisa dinikmati melalui siaran TV lokal dan VCD. Musik dangdut Madura di TV lokal dan VCD biasanya digunakan oleh masyarakat di ruang-ruang privat dan publik. Berikut pengamatan penulis terhadap penggunaan media VCD dalam menonton dangdut Madura oleh masyarakat di lapak kaki lima,

> "Di pinggiran Pasar Mimbaan Baru, berderet pedagang kaki lima yang menjual cakram VCD. Mereka memutar cakram VCD lokalan terbaru sepanjang hari untuk memancing pembeli. Ketika pemilik lapak memutar, beberapa pekerja di sekitar lapak tersebut kemudian memperhatikan lagunya. Ada beberapa yang mendekat lalu menonton bersama dan mengomentari lagu tersebut".[17]

## 7. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa kosmopolitan dalam industri musik dangdut Madura pada tahun 2000-an di Situbondo dapat ditelaah melalui berbagai aspek. Di antaranya adalah 1) pertemuan kebudayaan Barat dan lokal melalui kaset dan VCD, yang ditandai dengan penggunaan teknologi perekaman dan sistem manajerial bisnis industri berorientasi Barat; 2) Musik dangdut Madura sebagai apropriasi lintas kebudayaan, yang secara musikal terepresentasikan dalam racikan berbagai idiom lintas kebudayaan seperti idiom musik tradisional Madura, Nasional, Barat, India, Arab, *Banyuwangen,* Jawa, dan lainnya; 3) Perlintasan geografis – budaya dalam industri musik dangdut Madura, dilihat dari proses produksi, distribusi dan konsumsi yang melintasi berbagai daerah, negara, etnik dan bahasa; 4) Inklusi budaya dalam menikmati kaset dan VCD, berupa penerimaan budaya oleh masyarakat dengan berbagai latar belakang kebudayaan di Situbondo melalui musik dangdut Madura.

Budaya dalam hal ini mempunyai peran dalam mengintegrasikan masyarakat. Dalam konteks musik dangdut Madura, fungsi eksklusif dalam sebuah kebudayaan dapat dibantah. Budaya Madura bukan hanya milik masyarakat Madura, namun juga dapat diterima dan berdialog dengan budaya lainnya. Melalui industri musik dangdut Madura unsur budaya Cina, Arab, India, Nasional, Jawa dan Banyuwangi bersatu padu dalam musik yang harmonis.

---

[15] Observasi di radio Suara Pasar Mimbaan Situbondo selama 3 bulan pada bulan April – Juni 2016

[16] Wawancara dengan Mama Ratan selaku fans radio Suara Besuki Indah di Situbondo pada tanggal 24 Juni 2016

[17] Observasi lapak pedagang kaset kaki lima di Pasar Mimbaan Situbondo selama 2 bulan pada bulan September - Oktober 2017

## Daftar Pustaka

K.S, Theodore. 2013. *Rock'n Roll Industri Musik Indonesia: Dari Analog ke Digital*. Jakarta: Kompas Media Nusantara

Hidayatullah, P. 2017. *Dangdut Madura Situbondoan*. Yogyakarta: Diandra Kreatif

Spradley, James. P. 2006. *Metode Etnografi.* Yogyakarta: Tiara Wacana

Bruner, Edward M., dan Victor W. Turner. 1986. *The Anthropology of Experience.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Husson, Laurence. 1997. "Eight Centuries Of Madurese Migration to East Java", dalam *Asian and Pasific Migration Journal,* Vol. 6, No. 1, 1997.

Weintraub, Andrew N. 2012. *Dangdut: Musik, Identitas, dan Budaya Indonesia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

## Daftar Laman

www.antropologi.info

## Daftar Informan

1. Nama : Imam Kutunuk
   Selaku : Budayawan Situbondo
   Umur : 60an Tahun
2. Nama : Arif
   Selaku : Pemilik Rahayu Inti Fantasi Record
   Umur : 50an Tahun
3. Nama : Anto
   Selaku : *Sound Engineer* Handayani Record
   Umur : 40an Tahun
4. Nama : S. Pandi
   Selaku : Penulis lagu dangdut Madura
   Umur : 40an Tahun
5. Nama : Enni Silvana
   Selaku : Pemilik toko kaset Bagong
   Umur : 50an Tahun
6. Nama : Reno
   Selaku : Penyiar radio Bhasa FM
   Umur : 30an Tahun
7. Nama : Mama Ratan (nama udara radio)
   Selaku : Penggemar radio Suara Besuki Indah
   Umur : 50an Tahun

# Memahami Keberagaman Melalui Musik Dangdut

*Michael HB Raditya*

*Artikel ini menyoal tentang eksistensi musik dangdut sebagai upaya dalam memahami keberagaman. Dalam hal ini, musik dangdut tidak ditempatkan sebagai solusi tunggal dalam menyikapi keberagaman, melainkan ditempatkan sebagai medium dalam memahami keberagaman. Pasalnya musik dangdut tidak tunggal, turut berkembang musik dangdut di tempat dengan basis kultural tertentu, semisal dangdut Saluwang di Sumatera Barat, dangdut pop Sunda di Jawa Barat, dangdut koplo di Jawa Timur, dan sebagainya. Atas keberagaman pada musik dangdut, banyak kalangan menyebut bahwa* dangdut is the music of my country. *Adagium tersebut tentu ambigu, di satu sisi adagium tersebut tepat jika merujuk pada dangdut sebagai payung impuls musikal yang sama, namun jika bicara ekspresi satu kolektif, tentu dangdut daerah muncul tidak bersifat universal dan terbatas—yang eksplisit melalui bahasa. Logika ini sekiranya mengarahkan pada pemahaman bahwa musik dangdut harus dibaca secara mendalam. Musik dangdut tidak dapat diposisikan sediplomatis laiknya pemersatu bangsa. Pasalnya dangdut merupakan medium ungkap atas satu entitas tertentu—baik yang sifatnya organik ataupun konstruktif. Atas dasar ini, artikel ini lantas akan membahas tarik ulur tersebut melalui pembacaan trayektori musik dangdut—khususnya perihal kontestasi dan negosiasi—dari fase cikal bakal dangdut, hingga era dangdut koplo kini. Dalam membahas persoalan, artikel ini berlandaskan studi literatur untuk pembacaan historis, serta dikombinasikan dengan penelitian lapangan untuk pembacaan dangdut kini. Hasil dari penelitian ini adalah pembacaan kontekstual atas eksistensi musik dangdut terhadap masyarakat dan kesadaran keberagamannya. Artikulasi atas trayektori musik dangdut ini niscaya memberikan satu kesadaran kontekstual yang lebih rinci atas pluralisme dan batas toleransi masyarakat melalui hal yang sederhana namun subtil, yakni musik.*

## 1. Pendahuluan: Mempertanyakan Representasi Rakyat

Sejak tiga dekade belakangan, dangdut digadang-gadang sebagai musik yang dapat 'menyatukan' bangsa. Citra dangdut yang terasosiasikan dengan "rakyat" menjadi alasan paling utama mengapa dangdut disebut musiknya masyarakat Indonesia. Beberapa bukti memang dapat dilihat secara langsung, di mana kita akan mendapati pelbagai kalangan yang dibedakan secara suku, agama, kelas berbaur menjadi satu ketika menonton sebuah pertunjukan dangdut. Beberapa kalangan akan menyebut dengan cepat bahwa dangdut adalah representasi bangsa.

Jika ditautkan pada berkumpulnya masyarakat yang beragam ketika pertunjukan berlangsung, hal tersebut dapat saja teramini. Namun jika dipertanyakan aktivitas bangsa macam apa yang direpresentasikan oleh dangdut, maka hal ini rasanya perlu dipikirkan kembali secara spesifik. Hal yang paling mudah ditautkan adalah seberapa jauh dangdut merepresentasikan Indonesia?; lantas apakah berkumpulnya warga pada sebuah area karena dangdut sudah dapat dikatakan menjadi Indonesia?; dan seterusnya.

Jika merujuk pada asal muasalnya, embrio musik dangdut disinyalir mulai muncul sejak tahun 1940-an, sejak Dr. A. K. Gani dari Partai Serikat Islam Indonesia yang terinspirasi dari keberhasilan orkes keroncong. Dalam hal ini, Dr. A. K. Gani memandang bahwa jika keberhasilan bisa didapatkan oleh orkes keroncong, maka bukan tidak mungkin hal tersebut turut terjadi pada musik melayu (1982: 106). Selanjutnya orkes melayu menuai popularitas dengan membawakan lagu-lagu melayu. Tidak lama berselang, muncul orkes melayu modern—yang membedakan diri dengan orkes melayu biasa khususnya pada referensi musikal dan pilihan lagu yang dibawakan.

Perlahan referensi musikal dan formula atas musik dangdut mulai tercipta, yakni musik India, musik Gambus, musik Melayu, dan belakangan musik Barat.

Bahkan Husein Aidid—seorang seniman muda keturunan Arab bersama pemuda Pekojan mendirikan Orkes Gambus Al Usysyaag—mengubah orkes gambusnya menjadi orkes Melayu Kenangan. Husein Aidid mendirikan OM Kenangan pada 1950. Hanya beberapa bulan setelah terbentuk, ia langsung siaran di RRI, yang kala itu merupakan sarana hiburan paling digemari (Shahab, 2004: 26). Husein Aidid ikut memelopori perubahan lagu-lagu Melayu Deli yang mulanya melagukan pantun menjadi lagu melayu yang bertemakan cinta (ibid.). Secara lebih lanjut, orkes melayu dan orkes melayu modern terbedakan tidak hanya melalui organologi—akustik menjadi elektrik—namun juga pada struktur, referensi musikal, hingga lagu yang dibawakan. Perubahan tersebut ternyata membawa keberuntungan berupa popularitas bagi orkes melayu modern. Orkes melayu modern menjadi kanonik bagi orkes melayu lainnya, pun tidak dapat ditampik bahwa masih ada orkes melayu yang setia dengan pakemnya.

Bertolak dari hal tersebut, kiranya hal ini cukup penting mengingat dangdut bukanlah genre pujaan yang hadir dalam blantika musik Indonesia. Kehadiran dangdut berada pada masa kejayaan tiga genre, yakni musik hiburan, musik keroncong, dan musik seriosa. Salah satu bukti atas populernya tiga genre tersebut adalah kemunculan kompetisi yang dihelat radio pada tahun 1951, yakni Bintang Radio. Tiga musik terpilih yang dikompetisikan merupakan genre yang digemari masyarakat—yang melalui pengamatan penyelenggara beberapa tahun belakangan. Ketika itu orkes melayu modern tengah memantapkan diri berkontestasi dengan genre musik lainnya. Atas hal ini, Ellya Khadam turut menyatakan bahwa terma dangdut telah digunakan beberapa kalangan sejak tahun 1960-an (HB Raditya, 2013: 45). Hal ini secara eksplisit dapat diterjemahkan bahwa dangdut telah ada sejak tahun 1960, empat tahun setelah lagu Ellya Khadam yang bertajuk "Boneka Cantik dari India" meledak di pasaran. Sedangkan William H. Frederick mempercayai terma dangdut muncul pada tahun 1972-1973 (1982: 105), yang notabene masa awal kejayaan Oma Irama. Atas persoalan mana yang lebih dulu, satu hal yang perlu dicatat adalah Oma Irama bukanlah aktor tunggal dalam pembentukan dangdut, kiranya tercatat beberapa nama biduan, biduanita, dan orkes melayu yang saling bahu membahu membentuk dangdut di tahun 1970-an.

Oleh karena porsi musik yang cukup beragam dimainkan oleh orkes melayu modern, maka mereka perlahan tapi pasti mulai menyita perhatian pendengar. Dalam praxisnya, ketika musik muasal dangdut tersebut mulai digemari oleh masyarakat pelbagai kalangan, musik India salah satu hal yang membuat masyarakat ikut 'mengimani' musik ini. Ellya Khadam adalah salah satu aktor utama dari awal mula musik dangdut. Selain Ellya, ada beberapa nama seperti Ida Laila. Selanjutnya, ada banyak biduan dan biduanita lainnya yang muncul, sebut saja A. Rafiq, Elvy Sukaesih, Rhoma Irama, Rita Sugiarto, dan sebagainya. Kedekatan musik dangdut pada referensi musikal tertentu—yang telah mempunyai massa—, membantu massa dari satu genre tersebut pada akhirnya ikut menambatkan hati pada dangdut.

Selain referensi musikal yang dekat dengan beberapa musik—hal ini dapat dibaca sebagai kooptasi dangdut pada genre yang tengah atau sudah berkembang—, lirik pada dangdut dianggap dekat dengan kegelisahan masyarakat. Terkait hal ini, Rhoma Irama dapat menjadi model yang ideal, di mana selain mengapropriasikan musik rock dengan dangdut, lirik yang diangkat Rhoma berisikan kegelisahan sehari-hari masyarakat kelas menengah ke bawah. Hal ini juga lah yang membuat dangdut kerap ditautkan pada rakyat.

Oleh karena itu, dangdut digunakan partai politik dalam mendulang atensi masyarakat. Pada tahun 1977 hingga tahun 1982, Rhoma Irama menjadi juru kampanye Partai Persatuan Pembangunan (PPP), partai koalisi kelompok keagamaan Islam. Bahkan Rhoma secara sadar mengubah kata *"Begadang, jangan Begadang*" pada lagu "Begadang" menjadi "*Menusuk, boleh*

*menusuk"* (Weitraub,2012:103)—dalam konteks lambang partai Ka'bah tersebut. Di awal tahun 1980-an, tidak ada yang 'menderita' selain Rhoma Irama, pasalnya ia dilarang tampil baik di televisi maupun radion milik negara. Bagi Weintraub, bahkan ada beberapa lagunya seperti "Udang di Balik Batu", "Rupiah", dan "Hak Azasi" diharamkan dan disingkirkan dari toko-toko. Hal tersebut dilakukan karena lagu tersebut menghasut khalayak dan mengganggu stabilitas negara (2012:104).

Alih-alih berhasil membuat Rhoma mengakhiri karirnya, ia justru semakin populer. Adagium yang dilarang semakin dicari seakan berlaku, Rhoma menjadi simbol perlawanan rezim militer Orde Baru (ibid.)—orde ciptaan Suharto. Salah satu dampak bagi dangdut adalah, partai lain berbondong-bondong mendekati mereka, para pelaku, pemain, biduan, atau biduanita. Secara lebih lanjut kontestasi partai dapat dilihat melalui kontestasi ketenaran biduan atau biduanita dangdut sebagai juru kampanye mereka.

Menurut catatan Weintraub (2012: 104), Rhoma kembali tampil di televisi pada tahun 1988 setelah 11 tahun absen di layar televisi. Masa-masa setelahnya, konstelasi yang berkembang adalah Suharto merangkul Islam secara terbuka. Perlahan tapi pasti, Rhoma mendekati orde baru, bahkan pada september 1996, Rhoma mendaftar untuk menjadi calon legislatif dari partai Golkar. Setahun setelahnya, Rhoma mantap dan rutin mengikuti rapat anggota partai (Kompas, 29 April 1997). Di tahun yang sama, media massa tengah gencar mewartakan kerusuhan di Pekalongan, yang usut punya usut terjadi karena imbas Rhoma Irama pindah partai.

Jika ditilik lebih lanjut, hal ini bukan hanya dikarenakan perpindahan bendera politik Rhoma yang semula partai PPP menjadi partai Golkar. Imbas tersebut terjadi karena Rhoma sedemikian merepresentasikan rakyat kelas bawah. Secara lebih lanjut, rakyat punya masalah tersendiri dalam kesejahteraan kehidupan pada masa kepemimpinan Suharto—terlebih hal tersebut terjadi pada masa krisis moneter. Hal yang kiranya perlu diketahui lebih lanjut bagi generasi-generasi ahistori yang mengusung "Enak Zamanku To?" beberapa tahun belakangan ini.

Rakyat telah memasrahkan kebutuhan 'batin' pada sang raja dangdut. Melalui lirik dan alunan lagu, rakyat mempercayakan perkataan dan ekspresi pada pendiri orkes melayu Soneta. Kepercayaan tersebutlah yang mengakibatkan panggung Rhoma selalu ramai dan cair. Atas dasar bergabungnya Rhoma pada kubu pemerintah, Menteri Sekertaris Negara, Moerdiono menganggap dangdut "sangat Indonesia" (Weintraub, 2012: 104). Di era tersebut, dangdut menjadi musik populer yang digadang-gadang menjadi musiknya Indonesia. Dalam hal ini kita dapat melihat bahwa dangdut terlegitimasi negara karena berelasi dengan kekuasaan. Alih-alih usai pada Orde Baru, dangdut dan partai politik pun masih digunakan pada tahun 2014 bahkan hingga kini. Prabowo salah satunya, ia mendekati dangdut ketika mencalonkan diri pada tahun 2014. Dalam kesempatan menjadi juri D'Academy, Prabowo kembali mengatakan "Dangdut adalah lagu rakyat".[1] Akhir-akhir ini, naiknya Anies Baswedan dan Sandiago Uno menjadi orang nomor satu di Jakarta turut membuat Prabowo kembali membawa dangdut pada perayaan kemenangan mereka.[2]

Bertolak dari hal tersebut, penelitian Silverio R. L. Aji Sampurno yang bertajuk *Relasi Pertunjukan Dangdut dan Pemilu Indonesia: Kasus Daerah Istimewa Yogyakarta* menyatakan bahwa musik dangdut hanya dipergunakan sebagai pengerah dan penengah massa pada saat kampanye terbuka. Musik dangdut tidak secara signifikan mempengeruhi perolehan suara partai atau pun legislator. Dalam hal ini, dangdut tidak dapat diasosiasikan sebagai keberhasilan salah

[1] www.liputan6.com/joged-barang-subro-prabowo-saya-akan-belajar-dangdut diakses 3 November 2017
[2] www.viva.co.id/anies-sandi-menang-prabowo-janji-joget-dangdut diakses 3 November 2017

satu partai, melainkan hanya sebagai medium dalam mengumpulkan massa. Soal seberapa jauh pesan kepada massa sampai adalah urusan partai politik.

Hal ini pun terejawantahkan dengan laku Basofie Soedirman pada tahun 1992, di mana wakil gubenur Jakarta yang beberapa tahun setelahnya menjadi gubenur Jawa Timur memlih dangdut menjadi medium ekspresinya (Simatupang, 1996: 90). Basofie tercatat terlibat dalam kegiatan dangdut, seperti: *Dangdut Kuning* (1991), serta menampilkan dangdut dalam pertemuan supir bis Jakarta (*Gatra*, 24 Februari 1996; *Kompas*, 22 April 1992: 16, dalam Simatupang, 1996:90). Dalam hal ini dangdut tidak hanya diperuntukan untuk kampanye, melainkan sebagai medium yang strategis dalam mengumpulkan massa.

Wacana dangdut yang sangat Indonesia atau merakyat tersebut lantas terkonstruksi dengan baik dan tidak lekang zaman. Grup musik, Project Pop, yang dikenal dengan lagu pop bernuansa komedi, baik dalam lirikal yang menggunakan plesetan atau satire, musikal lazimnya mencampurkan pelbagai lagu-lagu yang telah tenar sebelumnya atau ditekankan pada beberapa bagian dengan lirik yang disesuaikan. Grup vokal yang berdiri tahun 1996 ini menciptakan sebuah lagu yang bertajuk "Dangdut is The Music of my Country" pada album Pop OK tahun 2003—tahun yang sama dengan kemunculan Inul Daratista. Secara lebih lanjut, wacana dangdut yang mempersatukan masih membekas. Hal ini pun terejawantahkan pada lirik lagu dangdut (terlampir), berikut lagunya:

Siapa tidak mengakui perbedaan
Tidak pernah diajari di sekolahan
Semua orang macam-macam diciptakan
Cakep atau jelek smua punya perasaan

Ada orang Batak, ada orang Jawa
Ada orang Ambon, ada juga orang Padang
Ada orang Manado, ada orang Madura
Ada orang Papua, nggak disebut jangan marah

Apakah yang dapat menyatukan kita
salah satunya dengan musik
Dangdut is the music of my country

Reff :
Dangdut is the music of my country, my country, of my country
Dangdut is the music of my country, my country, of my country
Aaaaa, oh my country

Kalo ngaku ngerti tentang persatuan
Mengapa adu domba mudah dilakukan
Kenapa smua mudah hilang kesabaran
Kenapa smua mudah diprovokasikan

Ada kulit hitam, ada kulit putih
Ada rambut panjang, ada juga rambut keriting
Ada mata besar, ada mata sipit
Ada orang kaya ada juga orang miskin

Hal yang menarik dari lagu tersebut, Project Pop tidak hanya menautkan dangdut dengan rakyat yang dimaknai secara umum, namun turut menautkan pada keberagaman Indonesia. Nuansa rakyat yang berbeda baik secara budaya, anatomi, kelas diangkat lebih artikulatif, seperti: /Ada orang Batak, ada orang Jawa/Ada orang Ambon, ada juga orang Padang/Ada orang Menado, ada orang Madura/Ada orang Papua, nggak disebut jangan marah/ atau /Ada kulit hitam, ada kulit

putih/Ada rambut panjang, ada juga rambut keriting/Ada mata besar, ada mata sipit/Ada orang kaya ada juga orang miskin. Atas dasar inilah, tarik ulur antara dangdut yang merepresentasikan rakyat coba diartikulasikan dengan melihat keragaman dan trayektori atas musik dangdut secara parsial. Alhasil sebuah pemahaman bahwa dangdut representasi rakyat menjadi utuh.

## 2. Metodologi

Dalam mengartikulasikan keragaman dan menganalisis persoalan yang diangkat, saya menggunakan studi literatur dalam membaca dan menganalisa awal mula dangdut. Pembacaan sejarah dari pelbagai literasi akan ditautkan pada logika atau konstelasi zaman ketika itu. Temuan-temuan sejarah atau telaah yang dilakukan sebelumnya tersebut lantas menjadi data yang akan ditautkan dengan persoalan yang diangkat. Sedangkan metode lainnya, yakni etnografi merujuk pada antropologi dan pembacaan media digital yang merujuk pada *media studies*. Hal tersebut saya lakukan dalam mengungkap beberapa data yang berkenaan dengan konstelasi dangdut kini. Namun jangan diharapkan saya menggunakan dua metode tersebut secara rigid. Pasalnya etnografi hanya membantu saya dalam melakukan penelusuran atas dangdut di beberapa geo-kultur, seperti Jakarta atau Jombang, belakangan ini; serta pembacaan media digital, membantu saya dalam melakukan penelusuran dangdut di mana pun berada—kini etnografi turut menggunakan media internet sebagai metode dalam mendapatkan data yang dikenal dengan etnografi virtual, sebuah logika yang merujuk Christine Hine (2000) dalam buku *Virtual Ethnography*.

## 3. Mengartikulasikan Keberagaman Dangdut

Bertolak dari lagu *Dangdut is the Music of my Country,* dangdut diartikulasikan sebagai musik yang dapat mengakomodasi selera musikal pelbagai suku, anatomis, dan kelas. Namun apakah demikian adanya? Apakah dangdut mencerminkan realitas setiap masyarakat yang tinggal di setiap area Indonesia? Kendati terdapat wacana kosmopolitan atau trans-nasional sekalipun, habitus yang tertaut pada modal kultural—dalam logika Pierre Bourdieu—kiranya tidak dapat terabaikan begitu saja. Secara lebih lanjut, selera tidak lahir simultan, melainkan didasarkan pada konstruksi tertentu—baik secara kultural, sosial, ekonomi, politik, geografis, dan sebagainya. Kiranya hal ini dapat mengantarkan kita pada pemahaman mengapa dangdut tidak tunggal, di mana bermunculan dangdut versi lokal di beberapa daerah. Dangdut lokal ini kiranya menyadarkan kita bahwa Indonesia beragam secara selera musikal dan kebudayaan. Sikap identifikasi bahwa masyarakat Indonesia heterogen kiranya dapat membantu sikap toleransi bertumbuh.

### 3.1. Apakah Dangdut Beragam: Menilik Sejarah dan Perkembangan

Tercatat bahwa dangdut lahir karena musik Melayu Deli yang bercampur dengan unsur musikal lain, yakni, musik India, musik Gambus, musik Barat, dan sebagainya. Pada tahun 1970-an, dangdut kiranya terkristal pada satu bingkai musik yang dapat disepakati bersama, baik secara musik, lirik, ataupun penampilan. Dalam hal ini dangdut berkembang cukup beragam, dan tidak merunut pada pola musikal dari seorang atau sekelompok OM semata, sebut saja Rhoma Irama dan OM Soneta-nya. Di Jakarta, beberapa aktor intelektual lain turut muncul, seperti Mansyur S ataupun Elvy Sukaesih masih terinspirasi pada pengaruh musik dangdut sebelumnya, semisal India dan Melayu.

Lainya adalah grup musik Tarantula dari Camelia Malik, dan suami, Reynold Panggabean—personel The Mercys. Menurut pengakuan Camelia, grup tersebut pada mulanya dibuat sebagai eksperimen asyik-asyikan yang mengawinkan instrumen pop dan rock, dengan instrumen dangdut (via Weintraub, 2012: 131). Lagu hits dari grup ini adalah “Colak-Colek”, “Raba-Raba”, “Kecap-Kecup”, dan sebagainya, lagu yang kiranya hampir serupa dengan “Cubit-Cubitan” dari ratu dangdut, Elvy Sukaesih. Menurut Theodor Adorno (1941), pola ini dalam musik pop disebut *standardization* yang membuat *pseudo-individualization*—sederhananya ketidaksadaran diri—bahwa lagu tersebut merujuk pada pola yang serupa atau disebut *plugging.*

Alih-alih membawakan dangdut laiknya beberapa musisi lainnya, Tarantula mengawinkan frase melodik dari musik salsa, rock, dan disko dengan irama dangdut. Bahkan mereka menambahkan [alat musik] sitar India (Weintraub, 2012: 132). Bagi Weintraub, teknik campur-mencampur ini belum digunakan oleh lagu-lagu pada era sebelumnya (Ibid. 133). Hal yang lebih menarik, Camelia Malik mengawinkan Jaipongan Sunda pada penampilannya. Berbeda dengan biduanita sebelumnya, Camelia mempelajari tari jaipong di kelas formal (ibid. 136). Alhasil pakem dari Jaipong ditransformasikan pada musik dangdut ala Tarantula. Seketika grup musik ini semakin dikenal luas oleh karena gagasan yang serius dalam joged penyanyi dari kelompok tersebut.

Berbeda dengan Jakarta, beberapa daerah mempunyai pola yang turut berbeda. Jika sebelumnya Lono Simatupang ataupun Andrew Weintraub menyebutkan bahwa perkembangan dangdut pasca kemunculannya banyak berkembang di tiga tempat, yakni Deli, Jakarta, dan Surabaya. Dangdut-dangdut daerah turut berkembang di beberapa daerah lainnya, menurut peneliti dangdut sebelumnya, Weintraub, beberapa daerah tersebut adalah Sumatera Barat dengan Dangdut Saluang-nya, Jawa Barat dengan *Pong-Dut,* Cirebon dengan Tarling Cirebon, Jawa Timur dengan Dangdut Koplo, Banjarmasin dengan Dangdut Banjarnya (2012: 234).

Bagi Weintraub, dangdut lokal justru berkembang setelah Orde Baru. Padahal di beberapa tempat, industri rekaman lokal dan pertunjukan langsung telah terjadi jauh sebelum runtuhnya Orde Baru. Sebut saja O.M. Sonata di Jombang yang telah muncul sejak tahun 1990. Menurut wawancara yang saya lakukan, Edy sebagai pimpinan sekaligus pemain bass—di awal karirnya—, mengamini bahwa cita rasa lokal atau koplo mulai muncul pada tahun 1996-an. Hal serupa kiranya turut terjadi pada beberapa daerah lainnya di Pantai Utara.

Kembali pada telaah Weintraub atas dangdut daerah, kehadiran dangdut lokal yang diperhatikan Weintraub adalah dangdut Saluang, dangdut Melayu, dan dangdut Koplo. Namun dalam hal ini tidak menutup kemungkinan penterjemahan dangdut di beberapa daerah lainnya yang belum terlacak. Dangdut Saluang, muncul di daerah Minang sebagai perkawinan musik setempat dengan dangdut. Atas catatan Weintraub, dangdut tersebut berbahasa Minang, dan beberapa didasari genre syair tembang gaya disebut “*saluang jo dendang”.* Aransemennya menekankan hubungan heterofonik antara suara dan saluang. Bagian gendang direkayasa dengan tekanan ritmik. Pada dasarnya Saluang Dangdut mengacu pada lagu Minang Modern yang diiringin *keyboard,* dengan nuansa dangdut (Weintraub, 2012: 249).

Selain Saluang, ada dangdut Melayu yang tidak kalah menarik. Kendati Dangdut Melayu Deli adalah cikal bakal musik dangdut, namun dangdut Melayu turut mengalami perubahan besar. Tadinya Sumatera tidak lagi masuk perhitungan yang mempengaruhi musik dangdut. Pasalnya banyak penyanyi ngetop di awal masa pembentukan akhirnya memilih Jakarta untuk berkarir. Namun hal tersebut berubah dengan kehadiran Iyeth Bustami dengan lagu *Laksamana Raja di Laut.* Di tahun 2003, bahkan Iyeth memenangkan penghargaan sebagai penyanyi dangdut wanita terbaik (Weintraub, 2012: 253), ‘mengalahkan’ biduanita fenomenal, Inul Daratista. Albumnya pun diakui sebagai kebangkitan dangdut Melayu dengan jenis dangdut etnik Riau dengan penata musik, Mara Karma, yang berasal dari Kepulauan Riau (ibid.). Secara musikal, bait lagu hitsnya

tersebut tersusun dalam bentuk pantun empat-seuntai, di mana dua larik pertama adalah sampiran, dan dua larik sisanya merupakan isi, dan menggabungkan irama dangdut dengan zapin, yang mengacu pada bentuk arkais tarian dan musik rakyat Melayu (ibid.). Dari karakteristik musik yang dibawa, terlihat cukup jelas bahwa Iyeth membawa unsur musikal orkes melayu lama, seperti halnya pada lirik yang berbentuk pantun, serta dominasi unsur musik yang dibawa. Dalam hal ini kemenangan Iyeth bukan karena kebaruan dari unsur musikal mereka, namun kerinduan atas orkes Melayu Deli.

Berbeda dengan Dangdut Saluang dan Dangdut Melayu, Dangdut Koplo berkembang di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Istilah Koplo mengacu pada gaya pementasan, irama gendang, tempo-cepat, dan musik bernuansa metal yang mengiringi trio-macan. Koplo tercipta pada awal sampai pertengahan 1990-an, dan meledak pada “zaman edan” era pasca-Soeharto, yang penuh goncangan dan kekacauan, tapi juga sarat energi dan harapan. Koplo biasanya bertempo cepat dan dicirikan oleh bagian perkusi yang aktif (Weintraub, 2012: 252). Menurut Weintraub, koplo mungkin tercipta dari reinterpretasi ritme dangdut yang telah diterjemahkan melalui jaipongan (ibid. 253). Berbeda dengan paparan Weintraub, saya justru menemukan bahwa dangdut koplo muncul secara organik—bukan muncul karena Inul, pasalnya Inul pun salah satu produk dari musik koplo—di daerah Jawa Timur. Mengalami fase penginterpretasian ulang pada struktur musik, yang ditambahkan dengan melibatkan versi asli yang setelahnya diaransemen secara ‘koplo’. Dalam hal ini kendang koplo memang menjadi utama. Bermula dari interpretasi lagu inilah dangdut koplo mengalami perubahan yang signifikan hingga kini.

Turut tercatat dalam sebuah wawancara antara saya dan Bunda—panggilan dari pimpinan OM RGS—yang menyatakan bahwa sempat dihubungi oleh pihak Rhoma Irama atas izin penggunaan lagu mereka di setiap pertunjukan atau perekaman video ilegal OM terkait. Atas cerita kontestasi OM daerah dengan Rhoma Irama, raja dangdut memang kurang menyukai beberapa interpretasi dangdut khususnya yang ia nilai seronok atau mengumbar aurat. Namun di sisi lain, dangdut daerah di awal perkembangannya memang tidak dapat melepaskan sisi joged, semisal Inul Daratista dan beberapa biduanita di Jawa Timur ataupun Jawa Barat.

Alih-alih perkembangan tersebut berhenti, orkes melayu daerah khususnya dangdut koplo berkembang semakin masif. Di tahun 2010-an, dangdut koplo kembali bercokol pasca ketenaran Inul Daratista di tahun 2003. Berbeda dengan ketenaran Inul sebelumnya, Dangdut Koplo di tahun 2010 menawarkan sesuatu yang menarik, percampuran dangdut koplo dengan unsur-unsur global dan lokal. Percampuran dangdut dengan unsur musik dunia adalah kemunculan dangdut *house music;* dangut *K-Pop* yang sempat diusung oleh Ayu Ting-Ting dengan lagu “Sik Asik”-nya; dangdut Hip Hop seperti beberapa kelompok baru asal Yogyakarta, NDX Aka dan Pendhoza setahun belakangan; ataupun dangdut reggae pada OM Monata dengan biduan terkenalnya, Sodiq. Sedangkan percampuran dangdut dengan unsur musik lokal yakni mulai dari kehadiran kenong kempul bagi beberapa OM di Pantai Utara; semacam alat musik bambu beruas tiga, menyerupai calung oleh OM Sonata Jombang yang setelahnya digunakan oleh hampir semua OM di Jawa; kendang jaipongan pada beberapa OM di Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur; musik jaranan dangdut ala OM di Nganjuk seperti OM Sagita, OM Lagista, dan sebagainya; bahkan musik patrol pada beberapa OM di Jombang belakangan ini, seperti OM Nirwana, OM Roneta, dan sebagainya[3].

Bertolak dari kehadiran dangdut daerah, bagi Weintraub hal ini terjadi atas logika yang menarik, yakni dangdut yang semula diasosiasikan dengan Melayu dan India pada tahun 1970-an, dan kemudian dimaknai ulang sebagai musik “nasional” pada tahun 1980-an dan 1990-an

[3] Sedikit hasil temuan saya pada penelitian hibah bersaing dosen pada Pascasarjana Universitas Gadjah Mada dengan tajuk “Menelaah Negosiasi Kultural dan Musikal Orkes Melayu Jombang dan Sidoarjo: Sebuah Kajian Musik Populer Indonesia” sejak Maret 2017 hingga Oktober 2017.

berkembang menjadi sesuatu yang "etnik" dan "regional" pada era 2000-an (2012: 235). Dalam hal ini terjadi satu pergeseran dalam memahami dangdut, di mana dangdut di era Rhoma Irama—baik ketika dirinya sebagai musuh ataupun pendukung dari Orde Baru—merujuk pada satu pakem tertentu. Secara sadar atau sebaliknya, pola ini serupa dengan sistem kepemimpinan 'tunggal' yang otoriter dari Suharto. Hal ini pun turut teramini ketika Moerdiono 'mengangkat' derajat dangdut sebagai musiknya Indonesia—yang terkait dengan musikalitas, lirik yang moralis, dan penampilan yang santun. Dangdut memang direkonstruksi menjadi satu keteraturan yang sedikit banyak diciptakan rezim Suharto, ataupun rezim dangdut Rhoma Irama sendiri. Hal ini pun berkebalikan dengan era dangdut daerah yang mewujudkan keragaman suku di dalam negara ini. Bahkan pada hari sumpah pemuda tanggal 27 Oktober 2017, presiden Joko Widodo menegaskan bahwa "Pemuda Indonesia, Kita Tidak Sama, Kita Kerja Sama". Agaknya adagium Presiden Joko Widodo memang mengakomodasi keberagaman. Kembali pada dangdut, oleh karena dangdut menjadi sangat beragam, namun dari kesadaran inilah kita dapat memahami multikulturalisme melalui musik. Niscaya kesadaran berbeda yang didasarkan habitus kultural masing-masing daerah memberikan satu kesadaran toleransi masyarakat Indonesia. Hal ini dapat terus terjadi oleh satu alasan sederhana, mereka masih dalam satu bingkai musik yang sama, dangdut.

### 3.2. Tafsir Masyarakat Yang Sarat dengan Lokalitas

Merujuk pada keberagaman musik, saya menautkan pada artikel "Hati yang Luka" Philip Yampolsky. Artikel ini bukan soal Obbie Messakh atau Betharia Sonata yang bertikai dengan Harmoko, melainkan lagu hits yang diadaptasi berdasarkan selera musikal dan bahasa lokal. Terdapat adaptasi lagu ke dalam beberapa versi, yakni: Pop Jawa, dangdut, Pop Batak, Pop Minang, Pop Sunda, dan beberapa pop daerah lainnya (1989: 14-15). Hampir serupa dengan kasus yang berbeda, dangdut mengalami interpretasi yang cukup beragam di setiap daerahnya. Tidak hanya didasarkan pada musikalitas, perubahan ini berpengaruh pada penggunaan bahasa setempat. Jika lagu hits, "Hati yang Luka" hanya diterjemahkan secara *an sich* ke bahasa lokal, dangdut lokal tidak bersikap sama. Pasalnya dangdut lokal justru menciptakan lagu baru dengan aransemen dan ciptaan lirik dengan dominasi unsur setempat yang kuat.

Pembacaan ini selanjutnya akan ditautkan pada telaah Julie Sanders atas adaptasi dan apropriasi. Pada dasarnya adaptasi dan apropriasi berbeda, jika ditilik secara inter-tekstual, hal yang membedakan adalah tujuan dan intensi dari keduanya. Menurut Sanders (2000: 18), adaptasi dapat menjadi praktik transposisi, mentransmisikan genre tertentu ke bentuk lainnya, sebuah tindakan pengulangan visi pada diri. Secara lebih lanjut, adaptasi mewujud pada penghilangan atau pemotongan suatuh hal, namun di sisi lain bisa melakukan penambahan atau interpolasi. Dalam hal ini adaptasi kerap ditautkan dalam menawarkan komentar atas sumber dari teks awal. Namun adaptasi juga merupakan usaha sederhana untuk membuat teks 'relevan' atau mudah dipahami oleh khalayak melalui 'pembaruan' (ibid. 19). Adaptasi memberi tanda yang cukup jelas yang terkait dengan sumber atau informasi asli. Sanders secara lebih lanjut menautkan Shakespeare yang ditafsirkan ulang oleh sutradara, yang turut mengalami perpindahan dari drama panggung ke film, namun itu semua tetap saja bercerita Hamlet (ibid. 26). Perpindahan atau perubahan ini tetap merujuk pada versi yang berbeda dari cerita yang sama.

Sedangkan apropriasi berlaku sebaliknya, di mana apropriasi merujuk sebuah proses—yang disebut Sanders sebagai perjalanan—perpindahan dari sumber informasi tertentu ke dalam produk budaya yang baru (ibid.), bahkan kerap kali berbeda sama sekali dengan sumber lama. Hal ini membuat kemungkinan atau sebaliknya melibatkan pergeseran unsur asli, namun turut memungkinkan masih digunakannya logika yang serupa atas satu teks terhadap teks lain.

Perbedaan dengan adaptasi, teks pada apropriasi tidak selalu dikenali dengan jelas—laiknya proses adaptasi (ibid.). Secara lebih lanjut, apropriasi tidak selalu menghadirkan relasi jelas yang berkaitan dengan teks asli—baik sifatnya menubuh ataupun tersemat. Dalam hal ini, apropriasi memungkinkan penciptaan budaya dan estetika baru yang berdiri di samping teks-teks yang mengilhami sebuah penciptaan. Secara lebih lanjut, apropriasi dapat diartikan sebagai tindakan memperkaya, bukan menjarah atau mencuri gagasan awal (ibid. 28). Dalam hal ini, apropriasi dan adaptasi adalah produk kreatif yang mempunyai kemungkinan dan pesona tersendiri. Pasalnya kedua hal tersebut dapat memicu pemikiran, tanggapan, dan pembacaan baru yang terkait ataupun berkembang dari hal tertaut.

Bertolak dari gagasan adaptasi dan apropriasi, musik dangdut mengalami hal yang serupa. Jika ditilik pada praktik dangdut daerah, pada awalnya mereka merujuk pada sumber-sumber atau teks asli dari dangdut. Beberapa kalangan seperti Edy Sonata, alm. pemain gitar Regas (hasil wawancara dengan istri alm. yang kini mendirikan OM RGS), dan beberapa pelaku OM yang berkembang di era 1980-1990-an bahkan mengalami fase imitasi. Dalam hal ini, Edy Sonata sempat mengatakan bahwa “dulu kami memainkan lagu dangdut Rhoma Irama, Ida Laila, juga lagu India, semua dibuat persis kaset”. Tidak berbeda dengan Edy, Mudji dari OM Mawar Jaya turut menyatakan bahwa mereka melakukan hal serupa “persis kaset”, bahkan Mudji melakukan hal tersebut hingga kini. Hal ini dapat dibaca sebagai bentuk kanonik, namun dapat dianggap sebagai proses identifikasi, di mana identifikasi unsur musik dilakukan melalui kesadaran mendengar dan memainkan ulang persis dengan apa yang mereka dengar—tanpa interpretasi. Logika imitasi pada beberapa lagu lama dari biduan terkenal di fase awal pembentukan dangdut menjadi hal yang lumrah. Hal ini turut tertaut pada logika dangdut yang direkonstruksi Moerdiono dan rezim orde baru sebagai “selera Indonesia”, di mana satu dangdut dapat mewakili pelbagai daerah.

Namun perlahan kehadiran dangdut lokal dapat dianggap mengalami proses adaptasi bahkan apropriasi. Hal ini sebenarnya bukan hal baru dalam dangdut, di mana proses adaptasi dari orkes melayu ke orkes melayu modern pun dapat dianggap sebagai laku adaptasi. Perubahan yang terjadi pada orkes melayu tersebut terjadi pada penggunaan organologi serta gaya musik, namun tetap merujuk pada satu ketentuan—yang dapat diartikan secara sederhana dengan pakem—Melayu. Tidak hanya pada musik melayu, dangdut awal yang mempunyai unsur India juga mengalami hal yang serupa. Tidak hanya mereka melakukan imitasi, dangdut mulai mengarahkan musisinya untuk mengadaptasi musik tersebut secara perlahan. Orkes Melayu Ellya Khadam, A. Rafiq, atau Elvy Sukaesih tercatat melakukan hal tersebut. Namun Mansyur S. merupakan satu sosok yang mengadaptasi musik India ke dalam gaya musikalnya secara berhasil. Interpretasi Mansyur di sini cukup berhasil, di mana narasi keindiaan—cerita yang diangkat—yang terkristal menjadi lirik dilakukan. Pun adaptasi turut dilakukan oleh Meggy Z pada album *The Beatles Dangdut,* di dalam album tersebut, pelbagai lagu *Beatles* diberikan lirik baru yang kerap berbeda maksud dari lagu aslinya. Namun laku dan aktivitas dangdut lama tidak hanya merujuk pada adaptasi semata, tindakan apropriasi pun telah dilakukan sejak lama, sebut saja Rhoma Irama ketika di awal karirnya, di mana ia ‘memeras’ unsur musik rock dan mengawinkannya dengan dangdut (lihat Frederick, 1982). Tidak hanya itu, Grup Tarantula juga mengalami hal serupa, di mana percampuran musik yang sangat beragam menciptakan satu ruang kreativitas baru, namun dalam satu bingkai yang sama, dangdut.

Jika merujuk pada fenomena kekinian, proses imitasi, adaptasi, hingga apropriasi tetaplah terjadi. Bertolak dari hal tersebut, baik imitasi, adaptasi, dan apropriasi tidak merujuk pada satu waktu dan tidak berlangsung bergantian, melainkan berdampingan tanpa ketentuan waktu tertentu. Dalam jagad dangdut koplo kini, proses imitasi dan adaptasi pun tetap terjadi, khususnya adalah orkes melayu *all round*—orkes melayu yang membawakan lagu dangdut Rhoma Irama dkk, lagu genre lain yang dikoplokan, serta lagu koplo itu sendiri. Namun tidak

semua OM menganut paham *all round,* ada beberapa OM yang memang menempuh jalan dangdut koplo sebagai paham musik mereka. Dalam hal ini OM dangdut koplo ini melakukan tindakan apropriasi pada musik mereka. Terlebih bagi OM yang berkembang pesat di era 2000an hingga kini. Jika merujuk pada satu daerah, sebut saja OM Sagita dan OM Lagista di Nganjuk. Di mana mereka mencampurkan musik jaranan dan ketukan jaranan pada musik dangdut mereka. Tidak hanya itu, OM Sonata di Jombang yang mencampurkan musik bambu menyerupai calung ke dalam unsur musik mereka, dan lain sebagainya. Pembaruan-pembaruan yang terkadang tidak terlacak lagi sumber asli dalam hal ini keindiaan, atau kemelayuan laiknya dangdut lama; atau tidak dapat terjelaskan secara terang atas sumber unsur baru yang terintegrasi dalam dangdut mereka adalah wujud logika apropriatif. Hal ini menunjukan bahwa pola tersebut terus berulang selama masyarakat hidup dan berkembang berdasarkan kontekstual di mana mereka hidup. Kiranya tarik ulur ini meyakinkan kita bahwa dangdut akan terus berkembang mencari bentuk baru yang sesuai dengan masyarakat kekinian.

## 4. Kesimpulan

Dalam hal ini, logika yang menarik dari dangdut adalah perubahan logika musik dangdut yang terpusat khususnya pada tahun 1980-1990an, menjadi dangdut yang tersebar di medium 2000 hingga kini. Dari pembahasan sebelumnya, orde baru dianggap turut mempengaruhi kekuasaan tunggal atau satu wajah dari dangdut. Perbedaan yang signifikan pada musik dangdut kiranya adalah ancaman. Adagium dangdut adalah "selera Indonesia" kiranya melanggengkan dangdut yang satu dan terpusat. Hal ini kiranya utuh, jika dilihat dari Jakarta, namun jika merujuk pada pelbagai daerah yang minim perhatian, dangdut turut berkembang dengan caranya masing-masing—dalam hal ini imitasi, adaptasi, serta apropriasi—walau tanpa pencatatan. Hal yang terpendam ini kiranya muncul ke permukaan pasca tumbangnya pemerintahan Suharto. Kebebasan yang terakomodasi dalam reformasi juga demokrasi membuka perlahan keran kreativitas musik pada beberapa daerah lainnya terbuka. Dari satu ruang kreativitas yakni Jakarta menjadi menyebar ke pelbagai daerah, tentu dengan habitus dan interpretasinya masing-masing. Beberapa kota yang tidak terlacak sebelumnya perlahan unjuk gigi, bahkan memberikan kontribusi besar pada kejayaan musik dangdut di era kini.

Atas nama teknologi dan persebaran berita, kini ragam dangdut lain dapat berkontestasi secara terbuka—dalam hal ini dangdut koplo diuntungkan. Luasnya daerah yang mengeksplorasi dangdut koplo mempunyai ruang yang secara organik terbentuk. Di mana ruang konsumsi karya mereka tidak lagi hanya didasarkan pada industri rekaman dan panggung hiburan, melainkan turut berkembang sejak kemunculan VCD bajakan serta teknologi daring yang memudahkan informasi, juga gambar untuk dibagikan. Tidak hanya dangdut koplo, dangdut lain seperti *pong-dut* di Jawa Barat, dangdut Melayu di Sumatera kiranya mempunyai porsi yang sama dalam menciptakan ruang eksistensi mereka.

Dalam hal ini dangdut yang sebelumnya terasosiasikan pada rakyat yang 'homogen', berubah menjadi rakyat yang 'heterogen', baik secara suku, kelas, juga selera. Heterogenitas dalam penciptaan dangdut telah mengakomodasi daya lokal untuk turut mengungkapkan kediriannya. Ketenggelaman entitas yang sebelumnya terdisiplinkan pada satu keteraturan berubah menjadi kebebasan entitas dengan pendisiplinannya masing-masing. Secara lebih lanjut, ruang kesadaran bahwa dangdut itu beragam menghantarkan para pencintanya sadar bahwa mereka tidak sama dan berbeda. Sementara itu, hal yang membuat mereka tidak terpecah adalah bingkai musik dangdut yang lentur dan berkembang sesuai konstelasi yang berlangsung. Hal ini menjadi kunci utama dari musik dangdut, keterbukaan dalam mengadaptasi, mengapropriasi pelbagai budaya yang tumbuh bersama masyarakatnya.

Namun belakangan ini, ada fenomena yang belum saya catat di dalam artikel ini, yakni ketenaran lagu bertajuk "Sayang" yang dipopulerkan Via Vallen. Lagu berbahasa Jawa ini pada mulanya tersebar di daerah Jawa saja. Namun hal yang tidak terkira terjadi begitu saja, dengan lagu ini Via Vallen dapat menyanyikannya di manapun berada, khususnya di luar Jawa. Atas informasi yang disebarkan pada akun personalnya di *social media*, pada pertengahan hingga akhir tahun 2017 ini, Via punya beberapa jadwal tampil di Kalimantan. Kendati timbul kecurigaan bahwa penonton Via adalah warga transmigran, namun fenomena lintas kultur ini rasanya perlu dibahas lebih lanjut.

**Daftar Pustaka**

Adorno, Theodor. 1941. *"*On Popular Music" dalam *Studies in Philosophy and Social Science.* New York: Institute of Social Research.

Frederick, William H. 1982. "Rhoma Irama and Dangdut Style", dalam *Indonesia,* no 34, Ithaca: Modern Indonesia Project, Cornell University.

Hine, Christine. 2000. *Virtual Ethnography.* London: Sage Publications.

Raditya, Michael HB. 2013. "Esensi Senggakan pada Dangdut Koplo sebagai Identitas Musikal", sebagai syarat kelulusan strata dua pada Program Studi Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjan Mada.

Sanders, Julie. 2006. *Adaptation and Appropriaton: the New Critical Idiom.* London: Routledge.

Shahab, Alwi. 2004. *Saudagar Baghdad dari Betawi.* Jakarta: Penerbit Republika.

Simatupang, G.R. Lono Lastoro. 1996. "The Development of Dangdut and Its Meanings: A Study of Popular Culture in Indonesia", submitted to the Departmenet of Anthropology and Sociology, Monash University, in partial fulfilment of the requirements for Master of Arts Degree.

Weintraub, Andrew. 2012. *Dangdut: Musik, Identitas, dan Budaya Indonesia.* Jakarta: KPG.

Yampolsky, Philip. 1989. ""Hati yang Luka", an Indonesian Hit", dalam *Indonesia* no 47 (Apr, 1989), halaman 1-17.

**Koran**

Rhoma Irama, Masuk Golkar karena "Lilahi Ta'ala", dalam *Harian Kompas* 29 April 1997.

**Internet**

www.liputan6.com/joged-barang-subro-prabowo-saya-akan-belajar-dangdut
www.viva.co.id/anies-sandi-menang-prabowo-janji-joget-dangdut

**Wawancara**

1. Nama : Edy
   Pekerjaan : Pimpinan Orkes Melayu Sonata
   Usia : 54 Tahun
2. Nama : Mudji
   Pekerjaan : Pimpinan Orkes Melayu Mawar Jaya
   Usia : 48 Tahun
3. Nama : Bunda (disamarkan)
   Pekerjaan : Pimpinan Orkes Melayu RGS
   Usia : 47 Tahun

SERI STUDI KEBUDAYAAN I

**PLURALISME, MULTIKULTURALISME, DAN BATAS-BATAS TOLERANSI**

## BATAS-BATAS TOLERANSI DALAM

# PLURALISME AGAMA

# *Commitment to Diversity:* Ideal Kerja Forum Kerukunan Umat Beragama

*Hipolitus Kristoforus Kewuel*
*Ismatul Khasanah*

*Tulisan ini pertama-tama hendak membetot kesadaran kita pada komitmen untuk berbeda. Komitmen untuk memiliki pengetahuan dan pemahaman bahwa realitas keberagaman adalah keniscayaan dan hal tersebut tidak bisa terus menerus dikondisikan untuk menjadi sama dan seragam. Harus ada ruang untuk ekspresi identitas dan eksplorasi pengembangannya karena itulah inti studi pluralisme dan multikulturalisme. Tulisan ini juga ingin menyoroti secara khusus pola penanganan pluralisme agama serta pengembangannya di Indonesia melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) dengan modal semangat Bhineka Tunggal Ika. Ideal kerja yang diharapkan dari forum ini, selain mediasi penyelesaian konflik karena perbedaan praktek ritual di antara agama-agama, tetapi yang paling penting dan utama adalah membangun kesadaran umat beragama pada komitmen bahwa mereka memang berbeda dalam memandang realitas Ilahi yang luas dan tak terkatakan secara tuntas. Hanya dengan cara ini dapat diharapkan terbangun kerukunan umat beragama sebagaimana yang diimpikan di Indonesia.*

## 1. Pengantar

Kehidupan bersama dalam berbagai bentuknya hampir selalu diupayakan untuk seragam secara fisik dan sepaham dalam konsep. Harapannya agar hidup bersama menjadi enteng dan tidak terjadi banyak konflik. Itulah sebabnya, dalam masyarakat kita sering terjadi banyak kegiatan bersama sebagai hasil konsensus dan di mana-mana kita temukan tampilan fisik yang seragama sebagai simbol bahwa hakikat segala ihwal yang berbeda-beda itu sesungguhnya adalah kekayaan bersama yang bisa dikelola untuk hidup praksis yang lebih baik.

Inilah konsep dasar yang dikembangkan di Indonesia yang terformulasi dalam dasar negara Pancasila dengan semboyan *Bhineka Tunggal Ika*. Paradoks Pancasila ini menyiratkan makna bahwa mengolah kebinekaan itu bukan proses sekali jadi, tetapi proses perjuangan yang tanpa henti dalam situasi konkret suka duka hidup entah sebagai pribadi atau kelompok. Filsuf eksistensialisme, Soren Kierkegaard (dalam Caputo, 1983) menjelaskan bahwa proses pembentukan identitas semacam ini sejatinya terjadi secara bertahap dan sangat lekat dalam kehidupan sehari-hari. Ada proses etikal yang memberi gambaran jelas kepada kita bagaimana identitas itu bisa diraih, ada wujud konkretnya, dan ada batas waktu pencapaiannya. Ada juga proses metafisik yang memiliki kharakter yang sangat berbeda bahkan berbanding terbalik dengan proses etikal. Proses metafisik menjadi proses yang capaiannya tidak berwujud dan tidak dibatasi oleh waktu. Proses metafisik adalah proses yang larut satu dalam dinamika kehidupan kita dengan warna suka dan dukanya masing-masing.

Kita ambil lembaga perkawinan sebagai contoh. Dua insan laki-laki dan perempuan, secara etikal dikatakan telah menikah atau menjadi pasangan suami istri setelah yang bersangkutan melewati proses ritual pernikahan. Proses inilah yang menyematkan identitas kepada keduanya sebagai pasangan yang sudah menikah atau pasangan suami istri. Persoalannya, kualitas Identitas dua insan, laki-laki dan perempuan sebagai pasangan yang sudah menikah, suami maupun istri, atau bahkan ayah dan ibu bagi anak-anak yang lahir dari

perkawinan mereka, itu proses identitas yang tidak dibatasi oleh waktu dan bentuk pencapaiannya pun tanpa akhir dan inilah proses metafisik yang dimaksud oleh Kierkegaard.

Proses hidup bersama di negeri ini, sesungguhnya mengalami juga tahapan etikal dan metafisik sebagaimana teori Kierkegaard. Tahap etikal terjadi tatkala negara Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya pada tanggal 17 Agustus 1945 sebagai identitas utama keberadaannya. Menarik sekali bahwa setelah itu, banyak tahapan etikal yang disematkan kepada setiap warga negara sebagai bentuk pengakuan adanya keberagaman dalam hidup bersama di Indonesia. Satu di antaranya adalah sematan etikal hidup beragama yang melahirkan pengakuan kepada enam agama resmi di Indonesia. Salah satu sematan etikal adalah pasal 29 ayat 2 yang mengatur bahwa *Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu*.

Sematan etikal dalam hal agama ini tidak serta merta membuat hidup bersama umat beragama menjadi beres tanpa masalah. Sematan etikal ternyata hanya berfungsi semacam papan penunjuk di jalan-jalan raya ke arah mana kita harus menuju. Untuk mencapai tujuan secara persisnya, kita butuh perjuangan lagi yang sepertinya tiada henti dan itulah lorong metafisik yang dibayangkan oleh Kierkegard. Demi mencapai kemerdekaan penduduk untuk memeluk agamanya dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu, kenyataan hidup bersama di negeri ini menunjukkan bahwa kita dituntut untuk terus menerus berjuang dari waktu ke waktu seakan-akan tidak ada garis akhir yang jelas. Setelah satu titik tujuan dicapai, kita dihadapkan pada titik tujuan berikutnya dan begitu seterusnya.

Berdasarkan gambaran di atas, tulisan ini lebih dimaksudkan untuk mengolah pemahaman kita, bagaimana menjalani tahapan metafisik hidup beragama ala Kierkegaard di satu sisi dan bagaimana Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) menjalankan fungsinya dalam kaca mata ini di sisi lain. Pintu pengolahan metafisik dalam hal hidup beragama mesti dimulai dari pemahaman tentang apa artinya berbeda karena pemahaman yang benar akan melahirkan sikap dan tingkah laku yang benar juga. Uraian selanjutnya tentang fungsi FKUB yang tidak hanya berhenti pada upaya membangun toleransi hidup beragama karena seringkali hanya sebagai wujud sikap basa-basi yang dangkal. FKUB mestinya bisa mengupayakan sesuatu yang lebih bermakna menyentuh essensi keberagaman hidup beragama karena di sanalah perjuangan metafisika itu mendapat tempatnya, yakni komitmen bahwa masing-masing agama itu berbeda dan keberbedaannya tidak mungkin ditarik seutuhnya ke ruang seragam.

## 2. Mengolah Perbedaan pada Umumnya

Hidup dalam perbedaan adalah sebuah keniscayaan. Bahkan bila ditelisik lebih jeli, hanya melalui pertemuan atau perkawinan dua hal yang berbedalah segala sesuatu yang baru itu ada dan hadir dalam hidup. Bisa lihat beberapa contoh sederhana; seorang anak manusia hanya lahir karena ada pertemuan atau perkawinan antara dua manusia yang berbeda jenis kelamin, cahaya lampu yang menerangi kegelapan malam setiap hari hanya terjadi karena di pusat kendalinya (stop kontak) ada pengaturan untuk mempertemukan sisi positip dan negatif aliran listriknya. Demikian selanjutnya, kalau kita cermati lebih jauh, setiap hal yang baru hampir selalu datang atau lahir sebagai hasil pertemuan dua hal yang berbeda. Kesadaran akan hal ini akan membantu manusia untuk terus menerus berjuang mengolah dan menerima perbedaan itu dan bukan sibuk untuk menolak atau menepisnya.

Maraknya pembicaraan dan diskusi tentang pluralisme dan multikulturalisme saat ini mengindikasikan bahwa kondisi ideal sebagaimana yang disebut di atas masih sulit terealisasi. Rupanya masih ada kecenderungan kuat sebagian masyarakat yang memandang perbedaan

sebagai hal yang mengganggu, sebagai hal yang harus diperangi dan disingkirkan dalam hidup bersama. Selalu saja ada upaya uniformitas. Benarkah upaya-upaya demikian tidak bertentangan dengan hakikat hidup bersama? Gabriel Marcel (dalam Miceli, 1965: 33) mengungkapkan bahwa hakikat kehadiran segala sesuatu, apa pun itu tidak pernah demi dan untuk diri sendiri melainkan selalu dalam konteks 'dengan yang lain'. "To be a subject, to be a person is to be with," tegas Gabriel Marcel.

Kesadaran dasar yang hendak dibangun di sini adalah bahwa apa pun, termasuk juga manusia sesungguhnya harus selalu hidup dalam dialog dan pemberian diri dengan 'yang lain'. Hidup dalam dialog berarti hidup dalam kesediaan untuk saling melengkapi dan saling mengisi, saling memberi dan saling menerima demi semakin sempurnanya hidup sebagai pribadi dan lengkapnya kehidupan sebagai komunitas hidup bersama. Bagi Gabriel Marcel, hidup dalam konsep ini berarti hidup dalam panggilan terus menerus untuk mencapai kesatuan intersubjektif atau kesatuan yang selalu memberi ruang untuk subjek-subjek menampilkan diri secara wajar dan otentik tanpa tekanan atau intimidasi dalam rupa apa pun.

Kesatuan intersubjektif tersebut, menurut Martin Buber (1958: 11), hanya akan langgeng dan sempurna bila dihayati dalam pola kesatuan antara subjek dengan subjek dan bukannya antara subjek dengan objek. Relasi subjek dengan subjek adalah relasi dari pribadi dengan pribadi atau relasi timbal balik yang seimbang yang melibatkan pertemuan (*meeting*) atau perjumpaan (*encounter*). Model relasi ini memungkinkan manusia yang satu dapat masuk ke dalam manusia 'yang lain' dengan keseluruhan adanya sebagai pribadi yang sejati. Menurut Buber, manusia yang demikian adalah manusia religius yang mampu berelasi dengan makluk hidup dalam segala tingkatannya (Oldham, 1953: 27).

Relasi subjek dengan subjek tidak hanya berarti mengetahui pelbagai fakta tentang orang lain, tetapi lebih berarti mengetahui 'yang lain' lewat komunikasi atau jalinan hubungan pribadi yang mesra atau dengan kata lain melalui dialog yang berarti bahwa setiap orang yang masuk atau terlibat dalam hubungan itu sekaligus menerima kehadiran orang lain dan atau orang lain menerima kehadirannya sebagai 'pengada' yang khusus. Pengetahuan yang diperoleh dalam hubungan semacam ini jauh lebih mendalam dan mesra, bahkan dalam hubungan semacam ini, orang sampai pada suatu pengenalan yang langsung, suatu intuisi tentang keadaan orang lain yang sesungguhnya (Lanur, 2008: 242-243).

Sebaliknya, relasi antara subjek dengan objek memuat kecenderungan pemanfaatan, dominasi, dan bahkan kontrol. Konsekuensinya, manusia masuk ke 'yang lain' bukan dengan keseluruhan adanya. Manusia tampil bukan sebagai pribadi sejati melainkan semata-mata hanya sebagai individu yang penuh dengan kalkulasi untung rugi (Buber, 1958: 73). Dalam relasi model ini, tidak ada proses pengenalan terhadap orang lain. Subjek sibuk menilai dan menganalisis sehingga tidak seutuhnya percaya kepada 'yang lain'. 'Yang lain' juga tidak mau membuka dirinya terhadap subjek sehingga keduanya hanya 'saling mengetahui', namun tidak sungguh-sungguh mengenal satu sama lain (Lanur, 2008: 241-242).

Mengomentari pemikiran Buber ini, Herberg (1956: 13) berpendapat bahwa dalam relasi subjek dengan subjek, relasi itu sendiri menjadi yang utama dan tidak bisa tergantikan, sedangkan dalam model relasi subjek dengan objek, relasi itu sendiri menjadi nomor dua karena yang utama adalah komponen-komponen objek yang menjadi sasarannya. Singkatnya, menurut Herberg, relasi subjek dengan objek menghubungkan manusia hanya pada aspek penampilan, sedangkan relasi subjek dengan subjek menghubungkan manusia pada kedalamannya yang paling intim (Herberg, 1956: 14). Di dalam relasi subjek dengan subjek, masing-masing diri akan menjadi penuh. Bahkan, di dalam relasi yang demikian ini manusia dimampukan untuk berelasi dengan Tuhan. Tuhan adalah 'SUBJEK' abadi yang padanya garis-garis relasi itu bertemu.

Dengan konsep ini Buber mau mengatakan bahwa Tuhanlah yang sesungguhnya menjadi pusat relasi antara diri sendiri dengan sesama. Kedua model relasi di atas selalu tampil berubah-ubah dalam diri manusia. Relasi ideal adalah relasi subjek dengan subjek, namun dalam kenyataannya kadang-kadang berubah menjadi relasi subjek dengan objek. Kondisi ini sangat disadari oleh Martin Buber sehingga menurutnya, relasi subjek dengan subjek tetaplah menjadi model relasi utama yang harus selalu dirujuk, sedangkan relasi subjek dengan objek mensubordinasi di bawahnya. Buber bahkan dengan tegas mengatakan bahwa *without It, man cannot live, but man who lives with It alone, he or she is not a man* (Buber, 1958: 34).

Immanuel Levinas menegaskan lagi konsep ini dengan mengatakan bahwa relasi dengan ‘yang lain’ adalah model relasi yang unik karena manusia dituntut untuk keluar dari diri sendiri guna memampukan dirinya menyapa ‘yang lain’ dengan segala keberlainannya. Bagi Levinas (1989: 124), ‘yang lain’ bukanlah *alter-ego* melainkan sesuatu yang sama sekali berbeda dengan diriku sebagai subjek. ‘Yang lain’ bukanlah bagian dari totalitas ‘aku’. ‘Yang lain’ memiliki eksterioritasnya sendiri yang terlepas dari jangkauanku. Tegas Levinas lagi, agar dapat berjumpa dengan ‘yang lain’, seseorang harus keluar dari imanensinya sehingga ‘yang lain’ membuka dimensi yang tidak berhingga bagi dirinya. ‘Yang Lain’ adalah sesuatu yang bukan ‘Aku’.

### 3. Mengolah Perbedaan Agama

Sampai di sini kita menjadi tahu bahwa mengolah perbedaan dalam realitas kehidupan sehari-hari ternyata bukan hal mudah. Pertama, karena kesediaan mengolah perbedaan berarti juga kesediaan untuk menyangkal diri, mengakui dengan sadar bahwa ‘aku’ berbeda dengan ‘yang lain’ dan mungkin saja perbedaan itu tidak menyenangkan bagi diriku. Kedua, karena kesediaan mengolah perbedaan itu menuntut sesuatu yang lebih bukan saja mengakui ‘yang berbeda’ itu sebagai sesuatu yang berbeda saja tetapi sekaligus juga diikuti tuntutan untuk mengakui, menerima, dan bersahabat dengannya demi tujuan hidup manusia sejagad yang lebih tinggi, sempurna, dan mulia.

Pergumulan ini semakin berat lagi tatkala kita berhadapan dengan pengolahan atas perbedaan kebenaran agama. Selama ini, dan memang mesti demikian, agama mengajarkan kepada kita bahwa kebenaran yang diajarkannya adalah kebenaran yang paling benar dan karena itu mesti disebarluaskan kepada orang lain. Mubaliq, misionaris, dakwah, pewartaan, dan istilah-istilah lain sejenisnya adalah sosok dan program-program kunci yang tumbuh dan berkembang di atas konsep ini. Agama, dengan demikian memiliki semacam daya suruh yang sangat kuat bagi setiap pemeluknya untuk berbagi kebenaran sebagai jaminan keselamatan jiwa. Persoalannya, apa yang harus kita lakukan tatkala berhadapan dengan realitas pluralisme agama di mana semua agama juga mengajarkan kebenaran dan menjajikan keselamatan? Demi menggumuli persoalan pelik ini, banyak pemikir sudah memberikan pandangannya.

Alya Harb sebagai salah satu pemikir Libanon dalam bidang filsafat kritis memfokuskan studi kritisnya tentang agama yang tertuju pada penolakan segala bentuk pemikiran apalagi praktik fundamentalisme yang nampak dalam wujud militansi, arogansi, dan superiorisasi (Harb, 2001: iii). Menurutnya, hanya Tuhan yang mutlak dan oleh karena itu, agama-agama perlu terus menerus melakukan refleksi guna mendekatkan diri pada ‘Yang Mutlak’ itu. Kebenaran agama – meskipun sebagai wujud pengembaraan rohani umat manusia paling sempurna selama sejarah hidupnya-- tidak bisa dipakai sebagai representasi kebenaran yang dimiliki atau yang ada pada Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa manusia tidak sanggup memonopoli seluruh kebenaran sebagai miliknya sendiri. Tidak seorang pun yang boleh menganggap rendah orang lain karena kadar kebenaran agama yang dimilikinya (Harb, 2001: viii).

Menurut Harb, agama yang dihayati sebagai wilayah sakral acapkali membawa manusia pada proses pemandulan karena orang menjadi takut untuk melakukan koreksi dan tinjauan ulang atas ajaran agama, padahal sebagai institusi sosial, agama dan ajarannya harus terus menerus dikoreksi dan diberi makna baru seiring dengan perkembangan masyarakatnya (Harb, 2001: vix). Dunia terus berubah, maka agama pun seyogyanya terus berbenah diri. Inilah yang menjadi *starting point* pemikiran Harb dalam merumuskan pemikirannya tentang penghayatan agama yang benar di abad ini. Menurutnya, ajaran agama tidak bisa dijadikan ideologi karena dengannya umat beragama tidak dapat bertindak kreatif dalam menghayati imannya. Ideologisme agama justru akan membelokkan pengabdian manusia dari Tuhan kepada ideologi (Harb, 2001: 275).

Harb juga berpendapat bahwa kehidupan beragama yang sehat bukan bersandar sepenuhnya pada dogma-dogma yang tertutup karena perilaku itu hanya akan menjerumuskan kehidupan agama pada sikap anarkisme dan situasi legal-formal yang kaku dan beku. Penghayatan agama yang benar terletak pada penghayatan akan kehadiran Tuhan dalam hati dan bukan pada dogma yang cenderung rumit dan berbelit. Dogma memang tetap penting sejauh menjadi ciri khas, namun proses dogmatisasi seharusnya berjalan seiring dengan refleksi terus menerus para penganutnya (Harb, 2001: 277).

Hal ini penting untuk mendukung proses dialog dengan orang dari agama lain. Dialog yang baik adalah dialog yang disertai rasa toleransi. Dialog bukan kesempatan untuk bermisi atau berdaqwa. Dialog adalah kesempatan untuk memberi kontribusi kepada pemeluk agama lain dalam menghadapi persoalan hidup. Dialog bukan sekedar urusan formalitas, tetapi menjadi sesuatu yang lebih essensial karena berkaitan dengan komunikasi mendalam tentang kehidupan dan kemanusiaan. Hal ini akan terus menerus memunculkan cara-cara baru yang kreatif bagi pengungkapan kehidupan beragama.

Kekhasan agama bukan alasan untuk menghindar dari tanggungjawab terhadap kehidupan manusia yang lebih luas. Kekhasan agama justeru harus semakin berpikiran kosmis mendorong umat beragama untuk memberi sumbangan bagi kehidupan universal. Hal ini menandakan bahwa agama tidak hanya berorientasi ke dalam diri sendiri, tetapi mampu menunjukkan makna universalnya demi memberi tanggapan terhadap kegelisahan dan kecemasan sosial dan ekonomi, hukum dan keadilan, serta kesenjangan dan jurang pemisah antara umat manusia (Harb, 2001: 280).

Alfred North Whitehead berpendapat bahwa sebagaimana segala sesuatu yang lain, agama pun adalah entitas yang selalu dalam proses, maka agama dan segala ajarannya tidak boleh dipandang dan dipegang sebagai sesuatu yang mapan tanpa kemungkinan berubah sama sekali. Agama selalu dalam 'proses menjadi' dan proses itu tidak akan pernah selesai. Pemahaman inilah yang membuat Whitehead tidak mendefinisikan agama dalam konteks *das sein (religion as it is)*, melainkan lebih pada agama sebagai *das sollen (religion as it should be)* (Whitehead, 2009: 33).

John Harwood Hick (2006: 42), berpendapat bahwa agama merupakan hal wajar karena agama dipahami sebagai respon manusia yang terbatas terhadap realitas Tuhan yang Tidak Terbatas. Agama adalah bentuk respon manusia terhadap Tuhan atau sesuatu yang transenden, sesuatu yang lain daripada yang dibayangkan manusia. Bagi Hick (2006: 43), untuk memahami hal ini, perlu ada kerangka berpikir yang sama di antara semua tradisi religius sehingga tidak terjadi kesalahpahaman. Kerangka berpikir yang dimaksud oleh John Hick adalah soal realitas Tuhan yang tidak terhingga yang dalam kesempurnaanNya melebihi lingkup pemikiran, bahasa, dan pengalaman manusia. Demikian juga, manusia yang merespon realitas Tuhan yang tak terhingga itu adalah mahluk terbatas yang mustahil merengkuh semua realitas Tuhan yang tak terhingga itu.

Menurut Hick (2006: 44), manusia memiliki pengertian yang samar yang diekspresikan di dalam praktik-praktik religius dalam setiap aktivitas merespon Tuhan. Manusia berusaha menjelaskan secara logis dan masuk akal apa yang telah terjadi dan berkembang dalam arus rentetan waktu yang panjang. Aktivitas manusia primitif adalah rujukan bagaimana merespon Tuhan. Agama primitif mengerti bahwa Tuhan yang transenden dalam kekuatan gaib yang ada di sekeliling kehidupan adalah sosok yang patut ditakuti. Pada sisi ini, menurut Hick (2006: 44), agama mempunyai aspek-aspek yang mengerikan dan bahkan kejam. Dalam masyarakat primitif, Tuhan direduksi dalam keterbatasan manusia yang merespon. Dalam agama-agama formal saat ini, kemahakuasaan Tuhan sering dipakai untuk melegitimasi tindakan-tindakan destruktif. (Hick, 2006: 46).

Berkaitan dengan pluralisme agama, Hick (2007: 607) berpendapat bahwa pengetahuan tentang sesuatu adalah sekaligus kesadaran yang dimiliki, yang memberi sifat dasar pada karakter kognitif manusia yang khas. Berkaitan dengan keyakinan keagamaan yang berbeda, John Hick berpendapat bahwa itu terjadi karena keyakinan keagamaan bukanlah suatu aspek yang terisolasi dari kehidupan manusia tetapi terkait erat dengan sejarah dan budaya manusia yang pada gilirannya berkaitan dengan kondisi geografis, iklim, dan ekonomi (Hick, 2006: 50). Masyarakat nomaden dan penggembala, misalnya, orang-orang itu membangun kelompoknya dalam prinsip bahwa yang harus mendominasi adalah pihak laki-laki. Pandangan masyarakat yang demikian otomatis akan berpengaruh terhadap konsep Tuhan yang harus dibangun dalam terma laki-laki. Hal ini berarti kehadiran Tuhan berada pada tataran kesadaran manusia yang terbatas dan proyeksi manusia tersebut merupakan gambaran dan simbol yang terbentuk secara kultural (Hick, 2006: 56)

## 4. Upaya-upaya Metafisik Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB)

Bagian ini mau menjelaskan bahwa kerukunan hidup umat beragama dalam tata hidup bernegara di Indonesia, tidak serta merta terjadi setelah terbentuknya Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang mendapat legitimasi dalam SKB 2 Menteri. FKUB sebagai forum organisatoris barulah berperan sebagai identitas yang etikal, identitas yang memiliki bentuk fisik sebagai tanda adanya niat gerakan dan komitmen bersama menuju terciptanya situasi hidup rukun antara pemeluk agama-agama. Identitas etikal belum menunjukkan apa-apa tentang situasi ideal kerukunan yang diinginkan. Untuk masuk dalam ruang realisasi hidup rukun sebagaimana yang diidamkan, para pihak yang terlibat di dalamnya perlu melakukan perjalanan atau peziarahan metafisik. Perjalanan metafisik ini sekaligus merupakan perjalanan panjang meletihkan untuk merealisasikan komitmen-komitmen hidup bersama dalam perbedaan terutama perbedaan dalam hal prinsip-prinsip agama.

Pertama, perjalanan metafisik berkaitan dengan ideal bahwa segala sesuatu tidak pernah hadir sendirian tetapi selalu ada dan hadir dalam konteks dengan 'yang lain'. Manusia sadar sepenuhnya akan hal ini dan itu terungkap dalam konsensus umum bahwa manusia adalah makhluk sosial, makhluk yang tidak pernah bisa hidup sendirian. Dalam kenyataannya, kesadaran ini seringkali diingkari sendiri oleh manusia yang kadang-kadang merasa tersiksa atau tidak nyaman dalam hidup bersama dengan 'yang lain'. Manusia hidup dan berkembang dalam ketegangan eksistensial yang amat tajam. Di satu sisi, ia sadar bahwa dirinya hanya akan menjadi sempurna dalam relasi mesra dengan 'yang lain', tetapi di sisi lain, manusia juga tidak bisa memungkiri bahwa dirinya seringkali tidak nyaman dalam hidup bersama dengan 'yang lain'. Dalam posisi semacam ini, manusia diharapkan tidak hanya terus mencari kenikmatan, tetapi juga memiliki kemauan berproses dalam suka dan duka penyangkalan diri demi nilai kemanusiaan yang lebih tinggi. Menyadari dan menerima kehadiran ajaran agama lain, dalam praktek hidup juga menjadi sesuatu yang tidak mudah, ada perasaan tidak rela, merasa disaingi, dan

sebagainya, itulah titik-titik perjuangan metafisik, titik-titik pergulatan dengan diri atau kelompok sendiri untuk mencapai kesempurnaan hidup bersama sebagaimana yang diharapkan Gabriel Marcel.

Kedua, perjalanan metafisik berkaitan dengan konsep bahwa kesatuan yang paling ideal adalah kesatuan intersubjektif, kesatuan yang menuntut pola relasi subjek dengan subjek. Dalam membangun teori ini, Martin Buber sudah menyadari bahwa pola relasi ideal ini tidak sepenuhnya bisa diraih karena manusia selalu dibayangi kecenderungan untuk menjalin relasi subjek dengan objek. Kecenderungan relasi subjek dengan objek adalah kecenderungan untuk menempatkan 'yang lain' sebagai pihak yang mendatangkan keuntungan, pihak yang boleh saja dirugikan asal 'aku' mendapat manfaat. Dalam tarikan dominan pola relasi seperti ini memang tidak mudah untuk membangun relasi ideal subjek dengan subjek. Relasi subjek dengan subjek menuntut kedua belah pihak untuk saling menjaga 'yang lain', tidak merusaknya, bahkan kalau perlu membuat 'yang lain' itu lebih dulu mencapai kesempurnaannya karena hanya dengan jalan itu, 'aku' juga mencapai kesempurnaan hidupku. Orientasi mengutamakan 'yang lain' ini, secara manusiawi bukan hal mudah. Dalam hidup sosial, manusia sudah terkondisi untuk memampukan diri terlebih dahulu sebelum melakukan sesuatu untuk 'yang lain'. Pola relasi semacam ini, dalam konteks hidup beragama menjadi semakin pelik dan rumit karena sosok 'yang lain' tampil sangat berbeda dan kadang-kadang membuat 'aku' iri karena keberlainannya ternyata juga mampu memberi orientasi hidup kepada orang lain yang sulit 'saya' mengerti. Pergulatan semacam ini adalah juga bagian dari perjalanan metafisik yang dimaksud oleh Kierkegaard.

Ketiga, perjalanan metafisik berkaitan dengan klaim kebenaran agama-agama. Tidak ada agama yang hadir tanpa klaim kebenaran. Bahkan klaim kebenaran agama itulah yang menjadi penciri antara agama yang satu dengan agama yang lain. Persoalannya, klaim kebenaran agama ini sekaligus berpotensi menjadi pemicu hidup tidak harmonis di dalam masyarakat. Pasalnya, setiap pemeluk agama sangat meyakini bahwa apa yang menjadi klaim kebenaran agamanya, itulah yang terbaik, itulah yang tersempurna, dan itulah pedoman hidup yang harus dipatuhi karena memberi jaminan hidup kini dan di akhirat nanti. Hal ini baik adanya dan memang harus demikian karena hanya dengan cara ini, para pemeluk agama-agama akan semakin hidup sesuai dengan ajaran agamanya itu dan itu pasti terarah pada kebaikan manusia universal. Persoalannya lagi, agama-agama dengan klaim kebenarannya itu harus berhadapan dengan kenyataan bahwa di luar klaim kebenaran agamanya sendiri itu ada klaim kebenaran dari agama lain yang harus diterima dan diakuinya juga sebagai bagian dari kekayaan hidup sosial.

Keempat, perjalanan metafisik berkaitan dengan ideal bahwa agama adalah juga entitas yang selalu berada dalam proses. Selama ini, mayoritas agama-agama berkembang dalam konsep bahwa apa yang dikatakan agama adalah sesuatu yang final, sesuatu yang tidak boleh diganggu gugat, bahkan sesuatu yang tabu untuk dipersoalkan. Berhadapan dengan konteks situasi multikultur dan pluralisme yang sangat tajam saat ini, konsep-konsep yang berkaitan dengan agama sebagaimana yang digambarkan di atas menjadi suatu paradigma baru yang tidak mudah untuk diterima secara serta merta. Pertemuan kedua pola pikir yang bertolak belakang ini di satu sisi memang perlu dihargai keberadaan masing-masingnya, tetapi di sisi lain harus ada proses dari keduanya juga untuk saling memahami satu sama lain sebagai proses metafisik menuju kesempurnaan hidup bersama. Berbagai kesulitan dan perjuangan mengiringi proses ini sekaligus adalah proses metafisik itu.

Kelima, perjalanan metafisik berkaitan dengan konsep bahwa agama adalah bentuk respon manusia yang terbatas terhadap realitas Tuhan yang tidak terbatas. Konsep ini selalu digaungkan kembali karena dalam praktek hidup beragama, banyak pihak berperilaku seolah-olah realitas Tuhan yang tidak terbatas itu sudah dipahami tuntas dalam konsep agama yang dianutnya. Tuntutan hidup plural dan multikultur yang memberi perspektif bahwa apa yang dirumuskan dalam agama-agama itu hanyalah bagian kecil dari realitas Tuhan, acapkali membuat

para penganut agama-agama tersinggung, marah, dan tidak menerima realitas itu. Bagi mereka, sosok Tuhan adalah sebagaimana yang digambarkan dalam ajaran agama mereka saja dan semua konsep tentang Tuhan di luar itu tidak benar, bahkan sesat dan harus dimusnahkan. Kondisi semacam ini membutuhkan kebesaran hati para pemeluk agama-agama untuk menerima bahwa apa yang diajarkan agama mereka adalah yang paling baik, tetapi konsep-konsep yang dipunyai agama-agama lain juga memiliki kebaikan meskipun sulit dipahaminya.

Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), menurut saya adalah forum yang mestinya bekerja lebih intensif dalam bidang ini. FKUB tidak hanya bergerak pada tataran logis penuh kesepahaman, tetapi justeru lebih dibutuhkan untuk hadir di tengah pemahaman-pemahaman yang bersimpangan apa lagi dalam hal agama. Apa yang diajarkan dalam agama-agama memang tidak untuk dipersoaljawabkan, tetapi untuk dimengerti dan diterima sebagai bagian dari kebenaran iman. Dunia filsafat mengiakan bahwa bebenaran iman memiliki tingkat kebenaran yang paling tinggi oleh sebab ia tidak menyandarkan diri pada hal-hal fisik faktawi yang mudah berubah dan bahkan lenyap yang hari ini ada dan besok tiada. Menyandarkan diri pada kebenaran-kebenaran faktawi ibarat menyerahkan diri pada sesuatu yang rapuh dan mudah menjerumuskan. Realitas keberagaman dalam hal kebenaran iman mestinya lebih didorong oleh para pihak, termasuk juga FKUB untuk melahirkan manusia-manusia berperspektif luas dan tidak hanya terkungkung dalam kesempitan berpikir agamanya sendiri-sendiri. Banyak tantangan, tapi itulah jalan metafisika yang harus dilalui Forum Kerukunan Umat Beragama. FKUB tidak hadir untuk mencari posisi aman, tetapi untuk mendamaikan dan mendudukan kembali posisi para pihak yang berselisih pada tempatnya masing-masing hingga tidak ada pihak yang kalah atau menang dalam hal pembicaraan tentang kebenaran iman.

## 5. Penutup

Sebagaimana sudah disebutkan dalam pengantar, tulisan ini memiliki dua tujuan utama. Pertama, membangun komitmen bahwa sesungguhnya hidup dalam perbedaan secara umum atau perbedaan dalam hidup agama-agama adalah suatu keniscayaan. Kedua, demi mengolah komitmen untuk hidup harmonis dalam perbedaan itu, FKUB dirujuk sebagai forum yang mestinya secara ideal bisa memperjuangkan hal ini. Maka, sebagai penutup tulisan ini, disajikan beberapa point penting sebagai titik simpul.

Pertama, sebagai persoalan eksistensial, masalah perbedaan dan bagaimana mengolah perbedaan-perbedaan itu telah diulas secara sangat mendalam oleh para filsuf. Mereka telah mengulas bahwa pluralitas itu fakta hidup. Tidak ada orang yang bisa menghindar darinya sehinga satu-satunya cara adalah menghadapi realitas perbedaan itu dan berjuang mengolahnya. Dfalam proses pengolahan itu, para filsuf menganjutkan supaya kehadiran satu sama lain harus saling berkontribusi, saling melengkapi, tidak saling mengganggu, tidak saling menyakiti, dan saling merawat demi mencapai kesempurnaan hidup.

Kedua, dalam hal perbedaan agama, para filsuf juga telah memberi pemikiran-pemikirannya untuk bagaimana mengolah perbedaan agama itu secara baik dan benar. Agama, menurut mereka, adalah entitas yang selalu berubah dan tidak mutlak karena yang mutlak hanyalah Tuhan. Tugas manusia dalam agama adalah mendekatkan diri kepada 'Yang Mutlak' itu. Agama dan segala ajarannya tidak boleh dipandang dan dipegang sebagai sesuatu yang mapan tanpa kemungkinan berubah sama sekali. Agama selalu dalam 'proses menjadi' dan proses itu tidak akan pernah selesai, proses abadi yang oleh Kierkegaard disebut sebagai proses metafisik. Kebenaran agama sekalipun tidak bisa dipakai sebagai representasi kebenaran yang dimiliki atau yang ada pada Tuhan. Hal ini menunjukkan bahwa manusia tidak sanggup memonopoli seluruh kebenaran sebagai miliknya sendiri. Tidak seorang pun yang boleh menganggap rendah orang lain karena kadar kebenaran agama yang dimilikinya

Ketiga, berkaitan dengan peran FKUB, satu hal yang harus diingat adalah bahwa forum ini secara ideal memiliki peran dan posisi yang sangat strategis dalam mengolah perbedaan agama-agama. Peran penting ini selain menjembatani hal-hal tenknis mekanis hidup beragama, yang terpenting diharapkan supaya mampu melahirkan pola pikir hidup beragama yang lebih dalam dan mendasar. Dalam bahasa Kierkegaard, FKUB di masa depan diharapkan mampu menjalankan peran sebagai pemandu bagi para pemeluk agama-agama dalam menjalani tahap metafisik hidup keagamaannya. Pada tahap ini, FKUB berperan penting membantu pembentukan identitas agama-agama yang pemeluknya tidak hanya berhenti pada taraf toleransi, mencari kesenangan dan keuntungan dalam relasi dengan agama lain, tetapi terutama mau menerima dan mengakui 'yang lain' sebagai 'yang lain' yang betul-betul berbeda dengan dirinya.

**Daftar Pustaka**

Buber, Martin, 1958, *I and Thou (*Translator, Ronald Gregor Smith*)*, Charles Scribner's Sons: New York.

Caputo, John D., 1987, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis.

Harb, Alya, 2001, *Relativisme Kebenaran Beragama, Kritik, dan Dialog*, IRCiSoD: Yogyakarta.

Hick, John, 1973, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall: New Jersey

________, 2006, *Tuhan Punya Banyak Nama,* Interfidei: Yogyakarta.

________, 2007, "Religious Pluralism" dalam Peterson, Michael; Bruce Reichenback; William Hasleer; David, Basinger, *Philosophy of Religion (Selected Readings)*, Oxford University Press: New York, p. 607-616.

Lanur, Alex, "Kita tidak dapat Berbicara tentang Allah: Dia hanya dapat Ditemui Saja" dalam Sudarminta, J., dan S. P, Lili Tjahjadi, (Editor), 2008, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*, Kanisius: Yogyakarta.

Whitehead, Alfred North, 2003, *Religion in the Making*. Fordham University: New York.

________, 2009, *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman: Dari Agama Kesukuan hingga Agama Universal,* (terj. Prof. Alois Agus Nugroho), Mizan: Bandung.

# Potensi Agama dalam Konflik di Indonesia

*Monica Mandala Putri*

*Multikulturalisme adalah suatu pengakuan terhadap realitas keragaman kultural, yang berarti mencakup seluruh aspek keberagaman tradisional seperti keberagaman suku, ras, ataupun agama, dan juga keberagaman bentuk-bentuk kehidupan (subkultur) yang terus bermunculan di setiap tahap sejarah kehidupan masyarakat. Pluralisme berhubungan dengan hak hidup kelompok-kelompok masyarakat yang ada dalam sebuah komunitas yang mempunyai budaya masing-masing. Dalam hal ini di maksudkan untuk menghapus batasan-batasan kultural secara penuh. Di Indonesia sendiri keberagaman kultur tersebut sangatlah menunjukan identitas negara yang penuh akan keberagaman budayanya. Di Indonesia, terdapat 6 agama yang di akui oleh pemerintah yaitu Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, dan Kong Hu Cu. Keberagaman agama ini tentunya bukan alasan untuk menciptakan batasan-batasan antar umatnya. Indonesia mengakui bahwa multikulturalisme ini sebagai salah satu pemersatu masyarakat di Indonesia. Akan tetapi pada kenyataanya, tidak seperti multikulturalisme yang pada umunya di tulis pada teori-teori yang ada. Indonesia sudah merdeka selama 72 tahun lamanya, Indonesia juga sudah di pimpin oleh 7 generasi hebat yang berhasil membentuk negara Indonesia dengan luar biasa. Akan tetapi pada sepanjang perjalanan karir Indonesia, pemimpin negara Indonesia tidak lain dan tidak bukan adalah penganut agama Islam. Indonesia juga mempunyai catatan pada kasus kepemimpinan yang terjadi di ibukota negara yaitu Jakarta akibat calon pemimpin yang beragama kristen protestan. Secara tidak langsung kita berbicara pada multikulturalisme masyarakat dalam agama di Indonesia. Bagaimana Indonesia merealisasikan multikulturalisme yang sesungguhnya. Agama disini memiliki potensi untuk menimbulkan suatu konflik internal maupun eksternal yang akhirnya dapat merugikan masyarakat itu sendiri.*

## 1. Pendahuluan

Indonesia adalah salah satu negara yang yang mempunyai banyak potret kebudayaan yang bervariasi. Keberagaman tersebut mulai dari jumlah kelompok sukubangsa yang meluas di seluruh nusantara, dengan berbagai karakter kelompok masyarakat yang berbeda, diikuti dengan bahasa yang beraneka ragam guna kelancaran komunikasi, serta keragaman agamanya, rumah adat, pakaian adat, kesenian adat bahkan makananya juga beraneka ragam. Inilah mengapa Indonesia juga dikatakan sebagai negara plural. Karena banyaknya perbedaan yang mewarnai Indonesia ini, Indonesia mengimbanginya dengan menjunjung tinggi Multikulturalisme, yaitu negara yang menerima terhadap adanya keragaman, dan berbagai macam budaya yang ada dalam kehidupan masyarakat menyangkut nilai-nilai, sistem, budaya, kebiasaan, dan politik yang mereka anut. Salah satu keragaman Indonesia yang dapat kita kaji dalam konteks multikulturalisme ialah Agama. Dimana agama adalah keyakinan hidup dan pedoman moral, baik dalam ranah individu maupun sosial yang merupakan hak masing-masing manusia untuk bebas memeluk agama apa pun sesuai yang mereka imani. Masing-masing umat beragama diIndonesia tentunya memiliki haknya masing-masing, seperti melakukan ibadah, merayakan hari besar, dan kegiatan lain yang berhubungan dengan agama. Di Indonesia ada 6 agama yang di akui oleh pemerintah yaitu Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, dan Kong Hu Cu. Keberagaman agama ini tentunya bukan alasan untuk menciptakan batasan-batasan antar umatnya, entah itu dalam berpendapat atau mendapatkan kedudukan dalam dunia politik, karena pada hakikatnya multikulturalisme berarti menerima semua perbedaan dalam segala aspek termasuk agama. Akan tetapi jika kita berbicara pada fakta yang ada dan yang terjadi sebenarnya di negara kita Indonesia

ini adalah tidak lain dan tidak bukan merupakan suatu negara yang mempunyai masalah Diskriminasi antar agama. Kenapa dikatakan demikian, karena Indonesia mempunyai masalah moral yang sebenarnya perilaku bermoral kita sudah tertera dan di atur sebagimana mestinya yang di cantumkan dalam pedoman kita yaitu Pancasila. Penyakit moral tersebut semakin menjadi dikarenakan adanya peristiwa politik pemilihan kepala daerah, baik gubernur maupun bupati/walikota begitu banyak muncul perilaku yang antiproduktif terhadap perkembangan moral dan kemanusiaan. Peristiwa tersebut menunjukkan bahwa desentralisasi yaitu istilah dalam keorganisasian yang secara sederhana di definisikan sebagai penyerahan kewenangan, dapat saja membuka peluang dan memunculkan karakteristik kekuasaan yang menyebar kurang terkendali sehingga semakin suburnya pertumbuhan feodalisme, yang artinya mengendalikan berbagai wilayah yang diklaimnya melalui kerja sama dengan pemimpin-pemimpin lokal sebagai mitra. Fenomena ini menandakan adanya masalah serius dalam mengelola kepluralistikan di Indonesia, sehingga semboyan Bhineka Tunggal Ika yang mempunyai arti "Berbeda-beda tapi tetap satu jua" kini semakin jauh dari cita-cita kesatuan Indonesia. Krisis ini merupakan permasalahan yang serius bagi bangsa negara kita, tetapi tidak dapat dipungkiri, secara moralitas memperoleh tanggapan yang kurang sungguh-sungguh dari elite masyarakat, dengan berbagai latar belakang. Hal ini menunjukkan betapa pentingnya dibangun kesadaran moral Pancasila dan kebudayaan nasional dalam bentk saling menghormati dan saling menghargai eksistensi kebudayaan daerah dan kelompok-kelompok minoritas dalam kerangka multikulturalisme. Walaupun sebenarnya membangun kesadaran identitas nasional dan menghapus etnosentrisme itu bukanlah upaya yang mudah, tetapi bukan berarti sama sekali tidak mungkin untuk dilakukan.

Indonesia adalah negara yang merdeka pada tanggal 17 Agustus tahun 1945, yang sudah menjalani lika-liku permasalahan yang cukup bervariasi. Mengalami pergantian pemimpin selama 7 kali, dan membentuk negara Indonesia selama 72 tahun. Di mana letak permasalahannya? tentunya di dalam kepemimpinan. Selama ini, kata Multikulturalisme sangat sering terngiang ditelinga kita yang berhasil menggambar tentang keterbukaan semua pihak terhadap semua aspek di dalam negara ini. Akan tetapi negara Indonesia selalu dipimpin oleh pemimpin yang beraga Islam selama 7 kali pergantian pemimpin. Apakah ini dikarenakan oleh mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam atau hal ini dikarenakan adanya diskriminasi oleh masyrakat kepada non muslim ? sebenarnya bisa saja hal lain melatar belakangi fenomena ini. Akan tetapi ada beberapa konflik lain yang memaksa masyarakat berfikir mengarah kepada adanya diskriminasi, seperti masalah yang terjadi beberapa waktu silam yaitu kasus kepemimpinan yang terjadi di ibukota negara, Jakarta akibat calon pemimpin yang beragama kristen protestan. Hal ini yang menjadi teka-teki, apakah harus penduduk mayoritas selalu menjadi pemimpin. Kemudian apakah Indonesia tidak akan pernah di pimpin oleh orang agama selain Islam, walaupun ia berpotensi cukup baik dalam segala bidang untuk membangun Indonesia lebih baik. Fenomena ini yang sebenarnya membutuhkan perhatian khusus untuk perkembangan negara. Selain agama adalah pemicu adanya konflik, agama juga mempunyai potensi yang besar untuk memecah belah Indonesia. Seperti masalah yang terjadi beberapa waktu lalu, terbentuk dua kubu yang saling menjatuhkan dengan latar belakang membela masing-masing keimanan yang di anutnya. Ini akan lebih banyak menghasilkan dampak negatif bagi negara, karena akan ada oknum tertentu yang memanfaatkan situsi tersebut demi kepentingannya. Akan banyak permasalahan yang menjadi cabang-cabang kecil yang berakar dari konflik agama. Maka disini sangatlah dibutuhkan kerukunan di dalam suatu negara. Kerukunan umat beragama adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, menghargai kesetaraan dalam pengalaman ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dalam melihat dinamika hubungan antar kelompok dan lintasagama di Indonesia serta berbagai cara dan pengalaman penanganannya tentu perlu memperhatikan paradigma yang relevan dan kenyataan bahwa pendekatan terhadap hubungan antar kelompok keagamaan

merupkan bidang yang belum dewasa, terus mengalami dinamika dan perlu disempurnakan. Konflik etnis dan keagamaan, masih terus terjadi di semua belahan bumi, baik negara industri, maupun yang agraris, yang kaya maupun yang miskin. Sejauh ini, beberapa konflik yang ada di Indonesia sebenarnya sudah mendapat perhatian dari pemerintah seperti kebijkan-kebijkan yang di terapkan guna pemulihan situasi dan kondisi negara, begitu juga umat beragama sebagian yang mencoba melakukan penanganan konflik antarumat beragama dalam bermacam bentuk. Dalam konteks tahapan konflik keagamaan, yang dilakukan masyarakat adalah pemeliharaan kondisi damai pada kondisi pra konflik/ rekonsiliasi berbagai pihak pasca konflik. Tetapi memang dalam waktu dekat ini, masih ada beberapa masalah keagamaan yang belum sepenuhnya tuntas, dan masih dalam tahap penyelesaian.

## 2. Metodologi

Penulisan yang penulis kemukakan disini menggunakan metode penelitian kualitatif. Dalam pengumpulan data-datanya dalam penelitian ini penulis menggunakan studi perpustakaan yang lebih merujuk kepada jurnal, artikel, buku-buku, internet, dan berita-berita di media yang sifatnya relevan. Dalam pengumpulan data-data tersebut penulis lebih mengacu kepada data-data dari internet dan buku-buku, karena keterbatasan penulis dalam memperoleh data-data yang original.

## 3. Agama di Indonesia

Di semua Negara sebenarnya memiliki masalah politik masing-masing dan tidak terlepas dari yang namanya konflik agama dalam konteks multikulturalisme, begitu pula negara Indonesia yang mayoritasnya muslim. Kasus agama di Indonesia sebenarnya sudah ada upaya untuk menjadikan hukum agama (syariat) sebagai dasar konstitusional negara yang berlangsung sejak awal kemerdekaan. Selama orde baru, agama cenderung mengalami proses marginalisasi kedalam ranah privat. Hal ini terjadi bukan karena masyarakat Indonesia sendiri sudah bersifat sekuler, melainkan karena represi dari penguasa. Agama merupakan salah satu unsur dari tujuh unsur kebudayaan, yang mulai menghasilkan konflik di Indonesia. Seperti yang kita tahu, agama yang di akui oleh pemerintah ada 6 yaitu Islam, Katolik, Kristen, Hindu, Buddha, dan Kong Hu Cu. Istilah agama di Indonesia menurut (Paassen, 1984) harus dibedakan pemahamannya dengan dua makna yaitu agama dalam arti politik dan agama dalam arti ilmiah. Agama dalam arti politik adalah agama yang merupakan kepercayaan terhadap Tuhan serta dengan ajaran-ajarannya yang di wahyukan, melakukan kewajiban-kewajiban dalam konteks sudah diakuinya dalam pemerintah Indonesia. Sedangkan agama dalam arti ilmiah merupakan kepercayaan kepada Tuhan/dewa dan sebagainya, serta dengan ajaran, kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu. Akan tetapi di Indonesia dua istilah itu cendrung disamakan. Dinegara Indonesia, memeluk agama merupakan hal yang bebas bagi semua masyarakat. Dan masing-masing masyarakat memiliki hak dan keajiban yang sama. Dalam UUD 1945 dinyatakan bahwa “tiap-tiap penduduk diberikan kebebasan untuk memilih dan mempraktikkan kepercayaannya” dan “menjamin semuanya akan kebebasan untuk menyembah, menurut agama atau kepercayaannya”.Pemerintah, bagaimanapun, secara resmi hanya mengakui enam agama, yakni Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha dan Konghucu. Agama di Indonesia termasuk komponen penting dan tercantum di dalam Pancasila alinea pertama yang berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa” artinya agama di Indonesia sebagai pedoman pertama. Jika dikaji dalam sejarah tentunya agama mempunyai perjalanan panjang hingga mausknya ke Indonesia, kaum pendatang telah menjadi pendorong utama keanekaragaman agama dan kultur di dalam negeri dengan pendatang dari India, Tiongkok, Portugal, Arab, dan Belanda. Tetapi hal ini sudah

berubah sejak beberapa perubahan telah di lakukan untuk menyesuaikan kultur di Indonesia. Sedikit mengulang, Hindu dan Buddha telah dibawa ke Indonesia sekitar abad kedua dan abad keempat Masehi ketika pedagang dari India datang ke Sumatera, Jawa dan Sulawesi, membawa agama mereka. Hindu mulai berkembang di pulau Jawa pada abad kelima Masehi dengan kasta Brahmana yang memuja Siva. Disini pedagang juga mengambil peran mengembangkan ajaran Buddha pada abad berikut lebih lanjut dan sejumlah ajaran Buddha dan Hindu telah mempengaruhi kerajaan-kerajaan kaya, seperti Kutai, Sriwijaya, Majapahit dan Sailendra.Sebuah candi Buddha terbesar di dunia, Borobudur, telah dibangun oleh Kerajaan Sailendra pada waktu yang sama, begitu pula dengan candi Hindu, Prambanan juga dibangun. Puncak kejayaan Hindu-Jawa, Kerajaan Majapahit, terjadi pada abad ke-14 M, yang juga menjadi zaman keemasan dalam sejarah Indonesia.

Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-14 M. Berasal dari Gujarat, India, Islam menyebar sampai pantai barat Sumatera dan kemudian berkembang ke timur pulau Jawa. Pada periode ini terdapat beberapa kerajaan Islam, yaitu kerajaan Demak, Pajang, Mataram dan Banten. Pada akhir abad ke-15 M, 20 kerajaan Islam telah dibentuk, mencerminkan dominasi Islam di Indonesia. Kristen Katolik dibawa masuk ke Indonesia oleh bangsa Portugis, khususnya di pulau Flores dan Timor. Kristen Protestan pertama kali diperkenalkan oleh bangsa Belanda pada abad ke-16 M dengan pengaruh ajaran Calvinis dan Lutheran. Wilayah penganut animisme di wilayah Indonesia bagian Timur, dan bagian lain, merupakan tujuan utama orang-orang Belanda, termasuk Maluku, Nusa Tenggara, Papua dan Kalimantan. Kemudian, Kristen menyebar melalui pelabuhan pantai Borneo, kaum misionarispun tiba di Toraja, Sulawesi. Wilayah Sumatera juga menjadi target para misionaris ketika itu, khususnya adalah orang-orang Batak, dimana banyak saat ini yang menjadi pemeluk Protestan. Agama Konghucu berasal dari Cina daratan dan yang dibawa oleh para pedagang Tionghoa dan imigran. Diperkirakan pada abad ketiga Masehi, orang Tionghoa tiba di kepulauan Nusantara. Setelah kemerdekaan Indonesia di tahun 1945, umat Konghucu di Indonesia terikut oleh beberapa huru-hara politis dan telah digunakan untuk beberapa kepentingan politis. Pada 1965, Soekarno mengeluarkan sebuah keputusan presiden No. 1/PNPS/1965 1/No.PS/1965, di mana agama resmi di Indonesia menjadi enam, termasuklah Konghucu. Pada awal tahun 1961, Asosiasi Khung Chiao Hui Indonesia (PKCHI), suatu organisasi Konghucu, mengumumkan bahwa aliran Konghucu merupakan suatu agama dan Confucius adalah nabi mereka. Setelah kemerdekaan Indonesia di tahun 1945, umat Konghucu di Indonesia terikut oleh beberapa huru-hara politis dan telah digunakan untuk beberapa kepentingan politis. Pada 1965, Soekarno mengeluarkan sebuah keputusan presiden No. 1/PNPS/1965 1/PNPS/1965, di mana agama resmi di Indonesia menjadi enam, termasuklah Konghucu. Pada awal tahun 1961, Asosiasi Khung Chiao Hui Indonesia (PKCHI), suatu organisasi Konghucu, mengumumkan bahwa aliran Konghucu merupakan suatu agama dan Confucius adalah nabi mereka. Tahun 1967, Soekarno digantikan oleh Soeharto, menandai era Orde Baru. Di bawah pemerintahan Soeharto, perundang-undangan anti Tiongkok telah diberlakukan demi keuntungan dukungan politik dari orang-orang, terutama setelah kejatuhan PKI yang diklaim telah didukung oleh Tiongkok. Soeharto mengeluarkan instruksi presiden No. 14/1967, mengenai kultur Tionghoa, peribadatan, perayaan Tionghoa, serta menghimbau orang Tionghoa untuk mengubah nama asli mereka. Bagaimanapun, Soeharto mengetahui bagaimana cara mengendalikan Tionghoa Indonesia, masyarakat yang hanya 3% dari populasi penduduk Indonesia, tetapi memiliki pengaruh dominan di sektor perekonomian Indonesia. Di tahun yang sama, Soeharto menyatakan bahwa "Konghucu berhak mendapatkan suatu tempat pantas di dalam negeri" di depan konferensi PKCHI. Pada tahun 1969, UU No. 5/1969 dikeluarkan, menggantikan keputusan presiden tahun 1967 mengenai enam agama resmi. Namun, hal ini berbeda dalam praktiknya. Pada 1978, Menteri Dalam Negeri mengeluarkan keputusan bahwa hanya ada lima agama resmi, tidak termasuk Konghucu. Pada tanggal 27 Januari 1979, dalam suatu pertemuan kabinet, dengan kuat memutuskan bahwa Konghucu bukanlah suatu agama. Keputusan Menteri Dalam Negeri telah dikeluarkan pada tahun 1990 yang menegaskan bahwa

hanya ada lima agama resmi di Indonesia. Karenanya, status Konghucu di Indonesia pada era Orde Baru tidak pernah jelas. *De jure* berlawanan hukum, di lain pihak hukum yang lebih tinggi mengizinkan Konghucu, tetapi hukum yang lebih rendah tidak mengakuinya. *De facto*, Konghucu tidak diakui oleh pemerintah dan pengikutnya wajib menjadi agama lain (biasanya Kristen atau Buddha) untuk menjaga kewarganegaraan mereka. Praktik ini telah diterapkan di banyak sektor, termasuk dalam kartu tanda penduduk, pendaftaran perkawinan, dan bahkan dalam pendidikan kewarga negaraan di Indonesia yang hanya mengenalkan lima agama resmi. Setelah reformasi Indonesia tahun 1998, ketika kejatuhan Soeharto, Abdurrahman Wahid dipilih menjadi presiden yang keempat. Wahid mencabut instruksi presiden No. 14/1967 dan keputusan Menteri Dalam Negeri tahun 1978. Agama Konghucu kini secara resmi dianggap sebagai agama di Indonesia. Kultur Tionghoa dan semua yang terkait dengan aktivitas Tionghoa kini diizinkan untuk dipraktekkan. Warga Tionghoa Indonesia dan pemeluk Konghucu kini dibebaskan untuk melaksanakan ajaran dan tradisi mereka. Catatan sejarah agama yang ada di Indonesia ini bertujuan untuk mengarahkan pemahaman kita pada fokus pembahasan, yaitu tentang agama.

### 4. Multikulturalisme Agama

Masyarakat multikultural merupakan masyarakat yang dianggap mampu untuk hidup berdampingan dengan perbedaan yang ada seperti perbedaan agama yang begitu jelas ada pada kehidupan masyarakat di negara Indonesia. Ketika agama masuk kedalam ruang multikulturaisme, itu artinya agama akan mengalami yang namanya akulturasi yaitu masuknya budaya lain yang terjadi dalam suatu kelompok tetapi tidak merubah unsur kebudayaan yang ada. Hal ini akan di terima dalam putaran waktu. Dampak oleh akulturasi adalah agama akan memiliki banyak bentuk dalam pelaksanaanya. Mulai dari pemahaman hingga arti penting dari agama mengikuti kultur tiap daerah atau tempatnya. Dari masyarakat multikultural ini muncul perbedaan dalam melakukan dan mengeluarkan segala praktek keagamaan yang berdasarkan oleh masing-masing kelompok tersebut. Ketika suatu masyarakat menganut suatu agama, dalam arti lain masyarakat tersebut menempatkan agama dalam suatu peran yaitu menjadikan agama sebagai pemenuhan atau salah satu hal penting dalam kehidupan. Sehingga agama akan menghasilkan budaya yang saling terikat oleh manusia sebagai pelaku kebudayaan agama tersebut, dan saling mempengaruhi satu sama lain. Agama dalam kehidupan sosial, membentuk sikap dan perilaku manusia oleh ajaran-ajaran agama yang dianutnya, baik individu maupun kelompok. Agama juga akan mempengaruhi cara berfikir setiap manusia dalam bertindak sesuai dengan nilai agama yang melekat dalam pikiran dan jiwa umatnya. Peter L. Berger mempunyai 10 kunci memahami agama berikut ini merupakan rangkuman dari beberapa teori penting Berger:

1. Agama lahir sebagai respon kolektif terhadap ancaman ketidakharmonisan dan kekacauan: bagi Berger, pencarian makna ini merupakan sebuah kebutuhan antropologis.
2. Agama itu kompas yang memberi penjelasan seputar realitas kemanusiaan. Secara historis, agama telah menjadi kerangka suci bagi pembangunan kemanusiaan namun dapat dijadikan pula sebagai tembok pelindung dari kondisi sosial yang rentan.
3. Agama itu abadi, tapi agama individual merupakan anak zamannya. Kebutuhan akan agama memiliki karakter universal dan asal-usulnya bersifat biologis, namun bentuk konkret di mana masyarakat yang heterogen mampu memenuhi kerinduan ini sangat bergantung pada konteks sosial. Berger memberi penekanan khusus pada aspek ini.
4. Untuk menyelidiki agama dari perspektif sosiologis, seseorang harus mendekatinya sebagai ateis. Ateisme ini ifatnya metodologis, karena keinginan untuk memahami agama

sebagai fenomena dalam kerangka pengalaman manusia, namun tidak pernah bersikap agresif atau acuh tak acuh terhadap agama.

5. Pengalaman keagamaan itu tidak akan bertahan lama jika tidak ada insitusi keagamaan yang melestarikan dan menyebarkannnya dari generasi ke generasi.
6. Agama-agama dicirikan oleh pembangunan sebuah tatanan suci yang menjembatani relasi manusia dengan yang transenden (Ilahi). Lebih jauh lagi, Berger menyatakan, agama menetapkan batas antara yang suci dan yang profan.
7. Kesucian, menurut Berger, diibaratkan sebagai sebuah kekuatan misterius dan mengesankan, yang bisa dipisahkan dengan objek, tempat, atau periode tertentu. Tentu saja hal ini luar biasa, karena membawa individu berada di luar realitas sehari-hari mereka yang biasa.
8. Ritual keagamaan membantu kita mengenang pengalaman dunia suci ini, menciptakan kembali pengalaman mistis yang asli.
9. Proses sekularisasi dunia telah menjadi sebuah topik membuat Berger merevisi pandangannya. Pada awalnya, ia berpandangan bahwa sekularisasi dimulai pada masa Pencerahan, dan pendekatannya didasarkan terutama pada keyakinan di mana modernisasi masyarakat menyebabkan hilangnya makna agama. Setelah gagasan ini didiskusikan dan diperdebatkan dengan para ahli lainnya – mengikuti teori dan refleksi sosiolog lainnya – Berger mundur selangkah dan menyatakan bahwa tidak ada hubungan kausal langsung antara modernisasi dan sekularisasi, dan bahwa di beberapa wilayah, agama lebih hidup dari perkiraan sebelumnya.
10. Soal pluralisme, Berger menyadari bahwa modernitas bukanlah sebab terjadinya sekularisasi; Sebaliknya, hal itu mengarah pada pluralisasi, karena berbagai sistem kepercayaan yang ada dapat hidup berdampingan dalam satu masyarakat dan dalam konteks yang sama. Fakta ini berarti bahwa agama tidak lagi menjadi elemen yang dianggap biasa oleh seseorang seperti tahun-tahun sebelumnya. Sekarang ini, agama telah menjadi salah satu aspek penting bagi kehidupan seseorang yang bisa dia pilih.

Dengan adanya 10 kunci memahami agama menurut Berger bertujuan untuk menambah satu aspek dalam berfikir kedalam ranah keagamaan yang lebih spesifik. Yang dibutuhkan oleh masyarakat yang multikultural di dalam Indonesia ini adalah sikap toleransi, dan sikap keterbukaan sesama masyarakat, baik seiman mapupun berbeda keyakinannya. Karena pada dasarnya setiap agama membimbing umatnya kejalan yang benar dan berdamai. Di dalam agama Islam sendiri sikap toleransi sudah sangat dicontohkan oleh tokoh agama atau para penyebar agama Islam sejak dari dulu, karena mereka tahu didalam sebuah masyarakat sangat sensitif sifatnya oleh konflik yang timbul akibat perbedaan diantaranya. Seperti yang kita ketahui bahwa Islam menyebarkan agamanya dalam berbagai motif, salah satunya perdagangan. Didalam berdagang Islam sangat bersifat inklusif, dan mulai memasukkan ajaran-ajarannya yang berpedoman oleh Al-Qur'an. Agama juga bersifat sakral, yang tentunya mempunyai batasan dalam ajaranya seperti halal, haram, maksiat, dan dosa lainnya. Maka dalam hal ini, multikulturalisme dan agama sebenarnya sulit untuk di tempatkan dalam posisi yang permanen. Karena didalam multikultural menuntut semua manusia mengikuti dan menghormati semua kultur yang ada, dalam konteks duniawi dan beberapa darinya bertentang oleh ajaran agama. Seperti contohnya dalam Islam, ada hukum Bid'ah dan yang lain sebagainya dalam menyesuaikan diri kedalam masyarakat multikulturar yang juga berhubungan erat dengan budaya. Kebanyakan dalam hal ini melahirkan permasalahan di banding dengan manfaat yang sebenarnya terkandung juga didalamnya. Akan tetapi ini Bukan berarti multikulturalisme tidak dapat berdampingan dengan agama dan ajarannya. Karena Tuhan pun memerintahkan kita untuk hidup sebagai masyarakat yang multikultural sebagai mestinya, secara tidak langsung ini membuka peluang agama sebagai keutamaan di suatu negara atau kelompok, yang memang tidak dapat pisahkan oleh konflik. Pada era modern ini, kita juga dihadapkan oleh kultur budaya barat yang hampir 70% jauh dari ajaran agama muslim. Tetapi disisi lain juga tidak memungkinkan untuk menolak ide dan

teori yang sekuler. Bisa dikatakan masalah baru muncul oleh kedudukan agama dan globalisasi. Agama bisa saja melakukan reformulasi sintesis kreatif terhadap ketentuan yang menuntut multikulturalisme di masa kini yang membuntuti perkembangan zaman, dengan cara transformasi internal dan interaksi dengan gagasan-gagasan modern yang artinya mengajak manusia berpikir untuk mengkolaborasikan antara kemajuan zaman dan ajaran agama. Peran agama dalam keadaan masyarakat yang majemuk adalah salah satunya sebagai perekat sosial. Sebuah teori yang dikemukakan oleh Emile Durkheim dalam bukunya *The Elementary Forms of Religious Life*. Dengan unsur solidaritas agama memiliki fungsi sosial. Agama bukan ilusi, melainkan merupakan fakta sosial yang dapat diidentifikasi dan mempunyai kepentingan sosial. Agam lebih berperan sebagai penolong bagi kehidupan mansia dalam bermasyarakat yang dibimbing untuk saling memiliki rasa solidaritas. Dalam kehidupan masyarakat yang majemuk ini agama dibutuhkan untuk menjalin cinta kasih disemua umatnya, dan mensucikan pikiran untuk mengikuti tata kehidupan yang baik bertujuan untuk hidup bahagia didunia dan akhirat. Agama sesungguhnya mengajarkan setiap manusia untuk bertindak adil, dan damai.

### 5. Peluang Agama Membentuk Konflik

Agama merupakan pemersatu yang ideal untuk masyrakat yang hidup dalam artian multikulturalisme seperti di Indonesia sendiri. Tetapi apakah agama hanya berhenti didalam konteks hal positif oleh ajaran-ajarannya ? agama sangat mempunyai sisi negatif khususnya didalam masyarakat majemuk yang mengakui bahwasanya mereka adalah masyarakat yang multikultural. Agama kerap dijadikan “alat” dan dituding sebagai penyebab setiap kali terjadi kerusuhan atau konflik dalam masyarakat, terutama masyarakat multikulturalisme. Fenomena yang tampak setiap terjadi konflik berbau agama lebih berbentuk jihad agama “perang suci” untuk memperjuangkan dan membela agama. Penggunaan label agama telah dijadikan alat pertikaian, sehingga menimbulkan perseteruan dan memperburuk iklim kerukunan antarumat beragama. Ada kecenderungan agama dijadikan alat untuk “meningkatkan” dan “membenarkan” pertikaian. Agama tentunya mempunyai ketentuan masing-masing di dalam ajaran setiap agama, contohnya ada ajaran yang tidak tercantum, atau tercantum tetapi berbeda antara agama Islam dan agama Kristen dan lain sebagainya. Hal ini dapat memicu adanya perbedaan pandangan umat terhadap suatu masalah tertentu yang pada akhirnya menimbulkan sikap etnosentris kemudian perselihan dan pergesekan pun terlihat diantaranya. Pada hal lain, dijumpai adanya keegoisan di antara agama dalam menyebar luaskan agamanya yang bertujuan untuk mengungguli suatu daerah atau ingin memiliki umat paling banyak diantara agama lain sehingga terkesan adanya perebutan umat untuk masing-masing kelompok agama, disini terlihat jelas konflik antar agama yang akan timbul sikap untuk saling membenci dan mencari kelemahan agama satu dan agama yang lainnya. Dalam internal agama itu sendiri terkadang terjadi suatu perbedaan pandangan ataupun tafsir terhadap ajarannya sehingga muncul aliran-aliran baru dalam agama tersebut, hal ini juga akan menimbulkan kelompok baru dalam artian pemecahan. Hal ini tentu dapat menimbulkan kebingungan bagi masyarakat yang haus akan berita kebenaran, karena pada dasarnya manusia mempunyai rasa ingin tahu yang bersifat kebenaran. Kemudian perbedaan cara pandang juga dapat menimbulkan kaum ekstremis pada agama tersebut yang mengkibatkan fanatisme sempit dan penguncian diri terhadap pandangan lain. Disini lah terlihat jelas bahwa agama mempunyai potensi, bahkan kuat dalam membentuk konflik. Selain karena adanya perbedaan yang terkandung didalam masing-masing ajaran dan cara pandang yang berbeda, globalisasi juga salah satu alasan terkuat dalam adanya pemicu-pemicu yang terus menyuluti suasana semakin runyam. Globalisasi merupakan fenomena yang sangat besar pengaruhnya dalam dunia komunikasi, dimana kemajuan tekhnologi yang dapat menyebarluaskan informasi dari yang nyata hingga bersifat hoax tak bisa di tolerin lagi. Disini setiap kelompok akan berambisi menunjukan identitasnya, yang merupakan agen penting dalam negara-negara yang didasari juga kesadaran

politik dalam kelompok tersebut. Sehingga agama dapat dijadikan bahan untuk menunjukan keunggulan dari masing-masing kelompok di ranah situasi globalisasi. Karena agama sangat emosional dan destruktif, maka banyak motif penghasutan untuk mengobarkan emosi masyarakat yang mudah sekali terbakar. Konflik agama juga muncul oleh adanya persinggungan antara agama dan etnisitas. Fenomena konflik keagamaan ini menyebabkan pendangkalan pada moralitas dan spiritualitas kemanusiaan. Konflik agama antarumat beragama senantiasa terfokus pada massa kalangan bawah yang mungkin kadar penghayatan keagamaannya sangat verbalis dan literal. Problem bangsa kita ditengah keberagaman masyarakat Indonesia, harus lebih berkompeten dalam mengkaji dan bertindak karena telah banyak dampak yang timbul dari fenomena keagamaan di Indonesia, seperti persekusi atau pengadilan sosial terhadap sebagian masyarakat, kekerasan fisik yang berujung maut, perusakan properti dan kerugian materi, dan masih banyak dampak buruk lainnya lagi yang berpengaruh terhadap moralitas. Jika ditelusuri dalam lingkungan Indonesia saja, sebenarnya agama di katakan sebagai biang konflik dipancarkan oleh politik dan kekuasaan, diikuti dengan persaingan tidak sehat antar kelompok yang menguasai kapital, persaingan antar suku mayoritas dan minoritas sehingga sedikit demi sedikit sikap untuk saling menerima satu sama lain, sikap menyayangi, dan lain sebagainya sudah mulai menipis. Mengenai agama sebagai pemicu adanya konflik, dan didalam masyarakat multikultural juga sulit dipisahkan dari masalah-masalah yang bersifat sensitif misalkan “Agama”. Apakah Indonesia sesungguhnya benar-benar menganggap adanya multikulturalisme di dalam masyarakat ? lantas semua umat agama mempunyai haknya untuk mengambil tindakan yang bisa dilakukan siapa saja seperti menjadi seorang pemimpin dan lainnya ? hal yang menyedihkan didalam suatu negara adalah pengakuan yang sebenarnya tidak sama sekali terjadi di negara tersebut, sehingga kata multikulturalisme hanya sebagai kata kiasan untuk sekedar kalimat yang bisa dipajang didalam media sosial dan spanduk dalam aksi perdamaian. Untuk materi di sekolah dan kuliah agar kita menjadi manusia yang multikulltural, tetapi tidak diterapkan. Dan hanya terucap didalam penyelenggaraan sosialisasi, dan lagi hal tersebut hanya didengar tetapi tidak diresapi sama sekali. Baik masyarkat biasa maupun tokoh masyarakat yang berpendidikan tinggi, tampaknya sekarang sama-sama mengalami krisis logika. Pengakuan dan kedudukan mengalahkan rasional dan prilaku, sehingga banyak masalah yang serius dinegara malah terbengkalai sebab sibuk memperhatikan bahkan mencari-cari masalah yang dapat menghasilkann keuntungan seperti kedudukan yang sangat berarti baginya. Jika ada pertanyaan seperti “Apakah Presiden Indonesia Harus Muslim?”, “apakah yang boleh memimpin Indonesia hanya bagian  masyarakat Mayoritas?” pertanyaan yang sedemikian perlu dikritisi dalam iklim demokrasi dinegara kita, Indonesia. Didalam UUD, semua dibolehkan untuk menjadi presiden tanpa terkecuali. Contoh yang dapat kita lihat lagi adalah pemilihan Gubernur di Jakarta, begitu banyak lika-liku yang terjadi hingga saat ini. Sebenarnya masalah kepemimpinan yang bersangkutan dengan agama dan keyakinan yang dianutnya, lebih menimbulkan kecemburuan dan rasa ingin menerapkan arti multikulturalisme yang sesungguhnya. Agama kerap dijadikan “alat” dan dituding sebagai penyebab setiap kali terjadi kerusuhan atau konflik dalam masyarakat, terutama masyarakat multikulturalisme.

## 5. Konflik Agama

Dalam sejarah peradaban manusia, agama juga sejauh ini telah banyak memberikan peran besar terciptanya perdamaian di muka bumi ini termasuk Islam, tetapi karena belum didampingi oleh ilmu pengetahuan berupa sadar akan ilmu yang lurus dan kurangnya mengenal toleransi pihak-pihak lain tertentu, menyebabkan persoalan agama akhirnya kerap menjadi fitnah salah paham dan pemicu lahirnya konflik horizontal lain muncul dengan paham yang salah. Contoh konflik sosial antar agama di negara yang dalam mayoritas umat Islam seperti Indonesia sendiri, telah terjadi dibeberapa daerah, dengan bermacam latar belakang. Tidak sedikit konflik

agama yang memunculkan pertikaian dan kekerasan. Konflik agama ini selalu menuai paling sedikitnya kerusakan tempat, dan yang paling mengerikan adalah banyaknya korban jiwa oleh kekerasan yang sudah tak terbendung oleh emosi. Konflik agama yang pernah terjadi di Indonesia ada beberapa yang tidak dapat diuraikan satu persatu. Konflik tersebut di antaranya sebagai berikut

1. Konflik Ambon Islam dan Nasrani
2. Kerusuhan Poso Islam dan Nasrani
3. Konflik Tolikora Islam dan Nasrani
4. Konflik Antar Agama di Aceh
5. Konflik Antar Agama Lampung Selatan
6. Konflik Antar Agama Situbondo

Selain masalah konflik agama yang ada di atas, masih banyak lagi konflik agama yang terjadi belakangan ini. Yang menjadi ancaman negara dengan adanya konflik seperti ini ialah intoleransi yang merupakan awal mula dari terorisme dan terorisme ini adalah puncak dari intoleransi. Kemudian masyarakat yang cendrung radikal juga akan terus berkembang. Fakta ini juga menunjukan bahwa kemunculan radikalisme dan terorisme pada masa sebelum kemerdekaan lebih banyak dipengaruhi oleh faktor idiologi “agama”. Agama yang menjadi tiang kehidupan justru dapat merobohkan kehidupan juga bagi umatnya yang saling berperang.

**6. Mengatasi Konflik Agama dalam Masyarakat Multikultural**

Konflik adalah suatu pertentangan antara dua pihak atau lebih, yang dapat terjadi antarindividu, antarkelompok kecil, bahkan antarbangsa dan negara (Sarlito W, 1999) konflik agama adalah salah satu sumber yang mengakibatkan beberapa masyarakat mempertahankan semua yang mereka yakini dalam ajaran masing-masing dengan membandingkan ajaran antar umat dan saling mengunggguli segala sesuatunya. Tentunya hal semacam ini mempunyai jalan keluarnya dalam ranah berkeinginan saling terbebas dari kesalahpahaman antar kelompok dan berdamai. Perlu ditanamkannya pemahaman mengenai pentingnya toleransi antar umat beragama untuk menciptakan keharmonisan didalam kehidupan yang multikultural. Hal ini dapat dilakukan melalui jalur pendidikan, sosialisasi, dan masih banyak lagi. Indonesia yang memiliki keanekaragaman tentunya harus saling menghormati dan menghargai antar sesama. Apalagi di Indonesia yang memiliki keanekaragaman dalam hal adat-istiadat, suku, ras/etnis, bahasa dan agama. Perbedaan yang ada tersebut jangan sampai membuat kita tercerai berai dan mengalami perpecahan. Namun sebaliknya perbedaan yang ada tersebut kita anggap sebagai kekayaan bangsa yang menjadi ciri khas bangsa kita. Perlunya ditanamkannya rasa nasionalisme dan cinta tanah air dalam diri generasi penerus bangsa sejak dapat membuat mereka semakin memahami dan akhirnya dapat saling menghargai setiap perbedaan yang ada. Saling menghargai dan keterbukaan menerima kekurangan antarumat juga sangat membantu dalam pemulihan ketegangan konflik agama. Musyawarah dalam suatu kelompok juga diperlukan.

**7. Kesimpulan**

Masyarakat multikultural merupakan masyarakat yang dianggap mampu untuk hidup berdampingan dengan perbedaan yang ada seperti perbedaan agama yang begitu jelas ada pada kehidupan masyarakat di negara Indonesia. Ketika agama masuk kedalam ruang

multikulturaisme, itu artinya agama akan mengalami yang namanya akulturasi yaitu masuknya budaya lain yang terjadi dalam suatu kelompok tetapi tidak merubah unsur kebudayaan yang ada. Hal ini akan di terima dalam putaran waktu. Dampak oleh akulturasi adalah agama akan memiliki banyak bentuk dalam pelaksanaanya. Mulai dari pemahaman hingga arti penting dari agama mengikuti kultur tiap daerah atau tempatnya. Dari masyarakat multikultural ini muncul perbedaan dalam melakukan dan mengeluarkan segala praktek keagamaan yang berdasarkan oleh masing-masing kelompok tersebut. Ketika suatu masyarakat menganut suatu agama, dalam arti lain masyarakat tersebut menempatkan agama dalam suatu peran yaitu menjadikan agama sebagai pemenuhan atau salah satu hal penting dalam kehidupan. Fenomena ini yang sebenarnya membutuhkan perhatian khusus untuk perkembangan negara. Selain agama adalah pemicu adanya konflik, agama juga mempunyai potensi yang besar untuk memecah belah Indonesia. Seperti masalah yang terjadi beberapa waktu lalu, terbentuk dua kubu yang saling menjatuhkan dengan latar belakang membela masing-masing keimanan yang di anutnya. Ini akan lebih banyak menghasilkan dampak negatif bagi negara, karena akan ada oknum tertentu yang memanfaatkan situsi tersebut demi kepentingannya. Tetapi dapat di lakukan perdamaian seperti ditanamkannya rasa nasionalisme dan cinta tanah air dalam diri generasi penerus bangsa sejak dapat membuat mereka semakin memahami dan akhirnya dapat saling menghargai setiap perbedaan yang ada. Saling menghargai dan keterbukaan menerima kekurangan antarumat juga sangat membantu dalam pemulihan ketegangan konflik agama.

**Daftar Pustaka**

Ali Shihab, Dr.,*Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama.* Bandung. Mizan, 1999.

Sudirman Tabba, Islam & Orde Baru : *Perubahan Politik dan* Keagamaan. Yogyakarta.Tiara Wacana, 1993.

O'dea, Thomas F, *The Sociology of Religion* (Judul terjemahan Sosiologi Agama). Jakarta: Rajawali Press, 1990.

Pelly, Usman*. Akar Kerusuhan Etnis di Indonesia*. Journal Antropologi Indonesia, 1999.

# Toleransi Palsu dan Kenikmatannya

*Andri Fransiskus Gultom*

*Toleransi diajukan sebagai jembatan penghubung demokrasi.Tuntutan demokrasi ialah menjadi pluralis. Dalam praktek kewargaan kita hari-hari ini, toleransi terjebak dalam doktrin-doktrin ideologi agama, uniformitas, dan permisivitas.Toleransi menjadi fasilitas untuk merukunkan umat beragama dalam bingkai ideologi negara. Orang memperlakukan keyakinan ideologis sebagai benteng biasanya ketika ia merasa keyakinannya sedang diserang dan ia sendiri takut goyah. Ide dan praktik toleransi idelnya memungkinkan kesetaraan dan kebebasan bercakap-cakap sebagai warga negara. Toleransi menjadi sempit makna karena mengabaikan basis non-agama. Implikasinya, percakapan sekuler tentang hak-hak dan ragam kewajiban, hanya terus berputar di sekitar isu agama. Perbedaan pendapat, konfrontasi ide justru bisa mematangkan toleransi.Hasil penelitian ini adalah: (1) toleransi bukan berada dalam situasi suci dan sunyi. Memperlakukan toleransi sebagai benteng keyakinan berarti menutup diri yang berakibat toleransi menjadi palsu. (2) Toleransi mestinya dapat ditafsir dalam wilayah heterodoksi, tidak hanya melulu oleh pemerintah, tetapi warga negara dan warga agama.Heterodoksi diakui sebagai bentuk kesepakatan yang dialogis untuk layak mendapat toleransi dalam kewargaan di Indonesia.*

## 1. Pendahuluan

“Toleransi itu tidak pernah mengobarkan perang saudara;
intoleransi telah membuka lahan pembantaian”
(Voltaire)

Agama merupakan realitas sosial yang berkontribusi bagi manusia dalam menentukan pandangannya atas dunia kehidupan. Agama telah menjadi ranah kualitas peradaban umat manusia bertumpuh dan berkembang. Uniknya, pada saat bersamaan, agama hampir selalu menjadi bidang yang krusial juga oleh sebab ia selalu menghadapi berbagai tantangan baru. Tantangan-tantangan itu telah memaksa agama untuk terus menerus mengkaji ulang segala pola dasar berpikir dan bersikapnya (Sugiharto, 2000: 5).

Berbagai tantangan dalam sejarah agama tidak jarang menimbulkan banyak pertengkaran dan konflik berdarah, bahkan perang agama (Kung, 1994: 5). Sejak munculnya agama-agama, sejarah mencatat bahwa kenyataan itu telah memberi warna kepada peradaban manusia. Perang salib dan konflik kekristenan yang kemudian melahirkan Protestantisme adalah salah satu contohnya. Ringkasnya, intoleransi merebak sedemikian rupa dalam sejarah dan pengalaman agama dan umat beragama. Semua itu tidak terlepas dari tujuan pergulatan agama yaitu upaya pencarian kebenaran (Hendropuspito, 1983: 155). Kebenaran itu dalam proses hidup beragama rupanya membutuhkan persyaratan standar yaitu toleransi.

Toleransi, idealnya dimengerti sebagai suatu sikap yang saling menghargai kelompok-kelompok atau antar individu dalam masyarakat atau dalam lingkup lainnya. *De-facto*, toleransi bisa menjadi tindakan diskriminatif, konflik berdarah, dan meminggirkan kaum kecil yang tidak dihitung (*uncount*) oleh negara dan masyarakat. Toleransi ini bisa terlihat jelas pada agama. Agama dan para pemimpinnya berupaya *memeluk-meluk* norma standar toleransi untuk bisa terlihat bersikap hormat-menghormati antar pemeluk agama. Alasannya, demi harmoni, tenggang rasa, dan karena aturan negara.

Toleransi antar umat beragama kerap dipahami dengan prinsip bahwa agamaku adalah agamaku dan agamamu adalah agamamu. Toleransi beragama, dengan kata lain, adalah sikap saling respek terhadap agama orang lain dan tidak memaksakan orang lain untuk menganut agama kita, serta kita tidak diperbolehkan mencela agama orang lain dengan alasan apapun karena sejatinya kita adalah sama-sama manusia. Sikap toleransi bisa juga dipahami sebagai sikap seseorang atau kelompok mayoritas dan minoritas untuk saling menjaga perasaan atau saling menghormati. Sikap toleransi yang tumbuh dari masing-masing individu memberikan nilai tersendiri apabila ia terjun ke masyarakat. Tanpa adanya toleransi maka dalam masyarakat bisa terjadi pertengkaran, perkelahian, bahkan bisa saling mematikan kelompok satu dengan kelompok lainnya. Toleransi, dengan demikian memberikan perlindungan pada kelompok minoritas dari kesewenangan kelompok-kelompok mayoritas.

Toleransi diajukan sebagai jembatan penghubung demokrasi (Gerung, 2017: 2).Tuntutan demokrasi ialah menjadi pluralis. Dalam praktek kewargaan saat ini, toleransi terjebak dalam doktrin-doktrin ideologi agama, uniformitas, dan permisivitas. Toleransi menjadi fasilitas untuk merukunkan umat beragama dalam bingkai ideologi negara. Orang memperlakukan keyakinan ideologis sebagai benteng biasanya ketika ia merasa keyakinannya sedang diserang dan ia sendiri takut goyah. Ide dan praktik toleransi idealnya memungkinkan kesetaraan dan kebebasan bercakap-cakap sebagai warga negara. Lingkup toleransi bukan hanya pada satu bidang namun ada cukup banyak bidang atau lingkup yang membutuhkan sikap toleransi.

Tulisan ini adalah hasil refleksi penulis terkait dengan problem toleransi dalam ranah filsafat. Toleransi palsu menjadi objek material dan filsafat agama menjadi objek formal dalam tulisan ini. Refleksi filosofis merupakan ilmu pengetahuan dan sebagai ekplisitasi tentang realitas yang dihadapi manusia. Yang direfleksikan adalah prinsip apa saja, tanpa terbatas pada bidang tertentu atau tema tertentu. Tujuannya untuk memperoleh kebenaran yang mendasar. Filsafat, merupakan eksplisitasi tentang *hakikat* realitas manusia, semesta, dan Tuhan baik menurut segi struktural maupun segi normatifnya (Bakker & Zubair, 1990: 15). Adapun tulisan ini menggunakan beberapa metode filosofis, di antaranya yaitu: deskripsi, induksi-deduksi, kesinambungan historis, dan interpretasi.

Ada empat bagian yang diulas dalam tulisan ini, *pertama* kisah deskriptif pengalaman tentang intoleransi di Perancis antara kaum Protestanisme dengan Katolik di abad ke-18. *Kedua,* pemaparan ihwal toleransi dalam situasi politis-religius dalam wilayah dan kewargaan Yunani kuno. *Ketiga,* penulis akan merefleksi-filosofis-kan pengalaman intoleransi di Perancis dalam kaitannya dengan hasrat mendasar manusiawi yaitu kenikmatan. Toleransi palsu menjadi sebentuk intoleransi dalam ranah filsafat dan sekaligus merupakan bentuk kenikmatan yang ditimbulkan dari keadaan sadar dan ketidaksadaran dalam paradigma kemanusiaan. *Keempat*, simpulan-simpulan dalam ragam tafsir (heterodoksi) akan diberikan sebagai solusi hipotetis bagi terjaminnya dan tercapainya toleransi hidup beragama dan hidup berwarganegara.

## 2. Toleransi dan Altar Suci

Suatu malam, 13 Oktober 1761, Jean Calas seorang pedagang kain di Jalan Filantiers, Perancis yang berusia 68 tahun sedang makan malam bersama keluarga dalam apartemen sederhana di lantai satu di atas toko kainnya. Mereka sedang menerima tamu, Gaubert Lavaisse muda, yang berasal dari keluarga Protestan di Touluse. Ia akan kerja magang di Bourdeaux. Ia datang mengucapkan selamat tinggal kepada teman-temannya sebelum keberangkatannya ke Saint Dominique. Saat hidangan pencuci mulut disajikan, si anak sulung Marc-Antoine Calas, bangkit dari duduknya dan pergi turun ke bawah: semua orang berpikir ia akan jalan-jalan mengitari kota seperti yang biasa ia lakukan. Sekitar pukul 09.30 malam, Lavaisse pamit pulang.

Si anak bungsu, Pierre Calas menemani Lavaisse turun tangga dengan lilin di tangan. Ketika tiba di lorong lantai dasar, mereka melihat di dalam toko tubuh Marc-Antoine mati karena tercekik: lehernya menunjukkan tanda bekas jeratan tali (Voltaire, 2004: 5).

Teriakan dan tangisan sedu sedan keluarga Calas membuat para tetangga keluar ke jalan. Orang-orang di daerah itu berkerumun. Kabar angin tersebar dengan cepat: Marc-Antoine akan masuk agama Katolik, seperti yang telah dilakukan adik laki-lakinya yang bernama Louis beberapa tahun sebelumnya. Untuk menghalang-halangi hal itu, keluarga Calas dengan dibantu Lavaisse, yang merupakan wakil dari sebuah komplotan Protestan-Calvinis, telah membunuhnya. Sesaat kemudian, kepala polisi bernama Kapten David de Beaudrigue tiba. Versi cerita menurut orang-orang di jalan tampak membuatnya yakni benar. Menjelang tengah malam, Kapten itu memenjarakan seisi rumah Calas ke dalam penjara: Jean Calas dan istrinya, anak laki-laki mereka Pierre, Lavaisse dan Jean Viguiére, seorang pembantu wanitayang sudah tua yang beragama Katolik. Atas dasar perintah hukum suci, Hakim Tournelle menghukum mati Jean Calas. Orang-orang yang mengumumkan surat dari Hakim gereja juga tidak kalah kejamnya, meminta Calas diseret ke terali besi lalu dieksekusi mati, tetapi sebaliknya orang-orang memakamkannya di gereja Saint Etienne. Pastor kepala protes karena perbuatan tersebut mengotori altar suci (Voltaire, 2004: 5). Keesokan harinya hukuman mati itu dilaksanakan di depan para anggota majelis, dia dieksekusi dengan diikat pada roda, tragedi ini sudah tentu merupakan tindakan intoleransi.

Tindakan intoleran ini dikisahkan Voltaire dalam situasi Perancis abad ke-18. Voltaire, nama aslinya Franҫois Marie Arouet (1694-1778) adalah seorang filsuf Perancis. Ia seorang reformis sosial yang memperjuangkan kebebasan sipil, kebebasan beragama dan perdagangan bebas. Masa itu, undang-undang Anti-Protestanisme begitu mencuat dan menjadi sebentuk *doktrin maut*. Voltaire dalam bukunya *Traité Sur La Tolérance* (Traktat Toleransi) menekankan bahwa perbedaan keyakinan beragama menjadi pemicu terjadinya kekerasan dan pembantaian jiwa manusia. Peristiwa itu terjadi saat Perancis dipimpin oleh raja Loius XIV, situasi penuh dengan perselisihan antar (keyakinan) agama seperti Protestan dengan Katolik atau dengan Jansenisme. Kekuasaan negara memiliki hak untuk menyiksa orang-orang yang memiliki keyakinan yang berbeda dengan kepercayaan penguasa. Voltaire dengan alasan yang kuat, memilih pergi dari kampungnya untuk melawan penyiksaan-penyiksaan terhadap warga agama tersebut.

Momen intoleransi yang dialami Jean Calas menjadi problem mendasar bagi toleransi di Perancis, terlebih oleh karena hak hidup dan hak beragama kaum Protestan sudah dilindungi oleh pemerintahan Henri IV untuk mengakhiri perang agama melalui *l'Edit de Nantes* (Edik Nantes) tahun 1598. Salah satu bunyi dalam edik itu, terutama di pasal VI:

> "dan supaya tidak muncul masalah atau perbedaan di antara rakyat, kami mengizinkan dengan ini, mereka yang menganut agama yang disebut *Reformed* (= Protestan) untuk hidup dan tinggal di semua kota dan tempat di kerajaan kami dan negara-negara yang bersahabat dengan kami, tanpa diganggu, disiksa, atau dipaksa untuk melakukan apapun dalam urusan keagaaman yang bertentangan dengan hati nurani mereka, ... dengan syarat bahwa mereka menyesuaikan diri dengan peraturan lain yang dicantumkan dalam edik kami ini".

Konsensus Edik Nantes ini awalnya memberi harapan hidupnya toleransi, namun mengalami pergeseran pemaknaan tatkala terjadi tindakan intoleransi berupa kecurigaan agama mayoritas (Katolik) kepada agama minoritas (Protestanisme). Dari sini, agama tampak memberi ketakutan akut, karena dalam hidup kewargaan kerap kali pemerintah terjebak pada distingsi yang jelas antara warga agama dan warga negara. Upaya menggabungkan keduanya tidak langsung menjadi solusi, karena di dalamnya ada kepentingan politik penguasa.Namun, memisahkan

keduanya secara tegas, berimplikasi pada ketidaksetaraan. Dengan demikian, konsensus Edik Nantes bisa jadi tidak diajukan dalam rangka perluasan *overlapping consensus*, melainkan demi upaya "berdamai-damai" demi menenangkan situasi kekerasan dan kepentingan para penguasa untuk mengatur ketertiban warga Katolik dan Protestan. Lalu, mengapa dikatakan justru konsensus itu bukan *overlapping consensus*? Pertanyaan ini bisa dilanjutkan dengan satu pertanyaan lain, apakah toleransi dalam Edik Nantes juga bisa menoleransi warga agama di luar Katolik dan Protestan? Di sini, toleransi membuka ruang kecurigaan, karena bisa jadi toleransi itu mengarah pada *kepalsuan*. Dua pertanyaan ini akan dibahas pada bagian berikutnya.

## 3. Filsafat Toleransi dan Kepalsuan

Voltaire justru menentang bentuk-bentuk intoleransi agama. Sejak perkara Calas, Traktat toleransi diperluas perspektifnya. Tragedi Calas telah menunjukkan asal mula Undang-Undang anti-Protestanisme dan Voltaire mengajukan sebuah perubahan. Ia memulai perubahan tersebut dengan sangat berhati-hati karena ia sadar akan kekuasan lawan yang akan ia hadapi. Salah satu anjurannya adalah "saya berkata pada anda bahwa seharusnya kita memperhatikan semua orang seperti saudara kita. Apa! Saudaraku orang Turki? Saudaraku orang Cina? Orang Yahudi? Orang Siam? – Ya, tanpa terkecuali, bukankah kita semua anak dari satu bapak dan diciptakan oleh Tuhan yang sama? Inilah yang mengakhiri pemanjatan doa dalam *Doa pada Tuhan:* Wahai semua manusia, ingatlah bahwa kalian semua bersaudara!"

Apa yang perlu dipikirkan mengenai filsafat toleransi? Voltaire tampaknya telah memberikan bukti pentingnya toleransi untuk mengatasi tragedi yang diakibatkan dari konflik antara aliran Kekristenan: Katolik dan Protestan. Dari mana konflik itu bermula? Secara genealogi, konflik itu bisa saja bermula dari klaim atas adanya agama murni, suatu upaya pencarian pada jejak awali yang mau mengatasnamakan keaslian, kemurnian demi mencapai kesucian. Padahal, agama murni telah mengalami degenerasi dari takhayul, fanatisme, dan intoleransi (Pomeau, 2004: xxxii).

Pemikiran tentang filsafat toleransi kerap kali bisa dimengerti *pertama*: dalam ranah oposisi biner, toleransi dilawankan dengan intoleransi. Voltaire juga menuliskan dampak dari oposisi biner tersebut bahwa "toleransi itu tidak pernah mengobarkan perang saudara; intoleransi telah membuka lahan pembantaian. Betapa sekarang ini kita menilai antara kedua rival ini, antara ibu yang mau puteranya digorok orang dan ibu yang merelakan puteranya asalkan si putera hidup" (Voltaire, 2004: 33). Pandangan toleran-intoleran sebagai oposisi biner dalam kehidupan bersama mesti terpisah, oleh karena kelompok manusia tidak lantas memandang kelompok lain sebagai musuh.

Pemikiran kedua, toleransi pun bisa menjadi suatu traktat yang berada pada apa yang Foucault anjurkan tentang dua hal: praktek pembebasan (*practice of liberation*) dan praktek kebebasan (*practice of freedom*). Praktek pembebasan, dalam pengertian Foucault merujuk kepada segenap tindakan dan pengalaman manusia dalam menghadapi bentuk-bentuk kekerasan politik, penindasan semacam imperialisme, kapitalisme, dan intoleransi. Sementara praktek kebebasan merujuk kepada institusi-institusi politik yang merupakan capaian material dari praktek pembebasan itu. Praktek kebebasan merujuk kepada pembakuan atau penyerapan tindakan pembebasan menjadi struktur yang mapan, misalnya sistem demokrasi, kebebasan sipil dan toleransi beragama (Robert, 2011: 5).

Toleransi terarah pada praktek kebebasan karena cenderung jatuh pada pemahaman yang terarah menjadi struktur-struktur normatif di mana proses toleransi dimapankan dan diatur oleh pemerintah negara. Maka, tidak heran, di Indonesia, praktek toleransi tak cukup untuk

melayani tuntutan demokrasi pluralis. Dalam prakteknya toleransi itu cuma dipakai untuk merukunkan umat beragama dalam defenisi negara. Karena itu, setiap terjadi konflik sosial horizontal, reaksi standar pemerintah adalah “mengumpulkan alim ulama” yang telah dimulai pada zaman Soekarno (Gerung, 2017: 2).

Kelemahan toleransi terjadi jika ia sekedar ada dalam tataran standar normatif, dan dengan ada persyaratan-persyaratan tertentu seperti perlu dilandasi sikap damai. Kelemahan lanjutan toleransi persis berada pada sikap damai tersebut. Sebagai contoh, tesis: kita bekerja untuk perdamaian; antitesis yang muncul kemudian: kita bisa jadi mempersiapkan perang. Sintesisnya: mempersiapkan perang adalah upaya untuk perdamaian. Dengan demikian, toleransi menjadi situasi yang rumit tatkala ia berada dalam realitas dialektis. Toleransi tidak serta merta bisa diamankan dengan peristilahan tertentu, tetapi ia berada dalam alur kontinjensi yang tidak pernah selesai. Jika toleransi berada dalam titik aman tersebut, ia tampaknya adalah palsu.
Pemahaman tentang toleransi palsu bisa dimengerti, *pertama*: toleransi palsu, dapat dijelaskan karena toleransi hanya dimengerti pada standar tingkah laku normatif. Ini terjadi di Indonesia di mana institusi-institusi keagamaan lebih berperan sebagai pemadam kebakaran (*post-factum*). Lebih normatif lagi, persoalan-persoalan intoleransi diselesaikan dengan memanggil dan mengumpulkan tokoh-tokoh agama.

Kedua, disebut toleransi palsu oleh karena toleransi lebih terarah pada *practice of freedom* (Foucault). Lebih pada persyaratan-persyaratan yang diamini oleh setiap warga agama untuk menghormati umat lain dalam konsep “hubungan tetangga yang baik”. Kedalaman pemahaman ihwal toleransi mesti dibangun dari nilai, dari suatu dasar kepercayaan dan bukan dari hubungan antar tetangga yang kerap kali diselimuti tata krama yang seadanya, namun sebenarnya ada kompetisi dalam diri tetangga yang satu dengan tetangga yang lain. Konsep toleransi sebagai “tetangga yang baik”, dengan demikian menjadi suatu tatanan yang tercipta akibat tatanan di atasnya. Di sana ada norma tata krama, susila, dan sebagainya.

Ketiga, toleransi itu menjadi palsu karena mengarah pada represi (Marcuse, 1965: 81). Toleransi, dibalik standar normatif justru menyimpan tatanan-tatanan untuk mengatur, mengintimidasi, dan meneror komunitas. Marcuse menulis,

> “*The conditions under which tolerance can again become a liberating and humanizing force have still to be created. When tolerance mainly serves the protection and preservation of a repressive society, when it serves to neutralize opposition and to render men immune against other and better forms of life, then tolerance has been perverted*.”(Marcuse, 1965: 91-92).

Ada paradoks di sini. Toleransi justru menghasilkan intoleransi. Situasi kewargaan dalam tensi tinggi atau dalam istilah John Caputo (2001: 85) disebut sensibilitas religius, aturan-aturan standar toleransi justru memakan dirinya sendiri. Manusia sebagai warga negara dan warga agama menjadi tidak mudah untuk diajak berdamai. Situasi ini dipikirkan Marcuse dalam masyarakat industri maju di Amerika Serikat. Di Indonesia, sensibilitas agama juga agak tinggi, terutama jika bersinggungan dengan doktrin-doktrin agama. Populisme agama begitu meluap ke permukaan terutama ketika doktrin infalibilitas itu disinggung, maka tindakan intoleransi, atas nama penistaan mencuat dan menimbulkan konflik, kekerasan, dan tindak pembunuhan. Toleransi menjadi suatu kepalsuan tatkala kemampuan mendamaikan antar warga hanya diselesaikan secara normatif oleh pemerintah.

Toleransi palsu itu dalam kenyataannya justru tidak ditolak, tetapi menjadi kenikmatan bagi hidup bersama. Kenimatan pada toleransi tersebut terjebak pada *telos* toleransi yang melulu mencari harmoni. Harmoni inilah yang sangat dicari untuk dinikmati, namun justru di situlah masalah ihwal toleransi. Konsep harmoni dalam konteks ini mesti dimaknai secara berbeda dalam

konsep dan praktik demokrasi modern. Demokrasi dan harmoni adalah dua hal yang berbeda, namun tidak bisa dipisahkan. Unifikasi itu terutama dalam alam pikir ke-timur-an kewargaan. Demokrasi Indonesia tidak lepas dari karakternya yang berupaya memperoleh keseimbangan dan menghindari konflik.

Perbedaan demokrasi dan harmoni bisa dijelaskan dengan merujuk pada pemikiran Aristoteles tentang ide persamaan atau kesetaraan. Demokrasi, demikian tulis Aristoteles, timbul dari ide yang mengatakan bahwa semua manusia yang dalam hal tertentu itu memiliki persamaan, dan sesungguhnya memang sama. Semua manusia sama-sama bebas, maka semua manusia secara mutlak memiliki kesamaan hak dasar dari negara demokratik ialah kebebasan. Bagi mereka yang menganut paham demokrasi kebebasan itu hanya dapat dinikmati dalam negara demokratik (Rapar, 1993: 89).

Kebebasan demokratik menjamin kesamaan. Prinsip agung demokrasi ialah bahwa semua orang, *tanpa terkecuali*, mempunyai hak untuk memerintah dan bukan hanya diperintah. Kehendak mayoritas, dengan demikian menjadi yang tertinggi dan yang harus ditaati dalam negara demokratik. Situasi ini justru menimbulkan disharmoni. Aristoteles, lebih lanjut mengatakan bahwa para penganut paham demokrasi memuja kebebasan yang keliru dan merusak keutuhan negara. Mereka berpendapat bahwa demi kebebasan, setiap orang harus hidup menurut kehendaknya masing-masing.Selain itu, di dalam negara, jumlah orang miskin dan tak berpendidikan jauh lebih besar dari jumlah orang kaya yang terdidik (Rapar, 1993: 89). Disharmoni justru terjadi saat ada kesenjangan.Maka, tuntutan pada adanya keadilan akan menimbulkan konflik atau *chaos*.

Harmoni bisa diajukan sebagai jembatan penghubung demokrasi bisa dimengerti dalam tulisan Voltaire di bab VII buku *Traité Sur La Tolérance* dengan sub judul *Jika Intoleransi Dikenal Orang Yunani.* Voltaire menulis demikian:

> “Bangsa Athena memiliki satu altar yang didirikan untuk dewa-dewa asing dan juga bagi dewa-dewa yang tidak mereka kenal. Bukankah tempat ini dapat dijadikan bukti yang kuat bagi sifat toleransi, bangsa ini tidak hanya memaafkan perbedaan tapi juga menghormati cara pemujaan mereka” (Voltaire, 2004: 44).

Voltaire merujuk pada cara hidup demokrasi warga Athena. Ia menjelaskan bahwa ada sikap untuk menghargai keyakinan lain selain ritual-kultus pada Zeus. Pemahaman ini mau menjelaskan bahwa upaya toleransi merupakan sifat untuk menciptakan harmoni. Harmoni itu, menurut Voltaire, diupayakan dalam konsep memaafkan perbedaan.

## 4. Heteredoksi Toleransi

Traktat kecil tentang toleransi Voltaire, pada akhirnya menjadi suatu traktat tentang yang tidak mungkin. Saya berargumen bahwa yang tidak mungkin akhir-akhir ini telah menjadi mungkin lagi; bahwa kekuatan sesungguhnya dari toleransi ada pada upaya menafsirkannya secara terus menerus, terutama pada zaman di mana manusia hidup dan berkarya. Refleksi pertama, toleransi bisa dimaknai bukan lagi berada dalam situasi suci dan sunyi. Toleransi mesti dihadapkan dalam realitas yang riil dan menantang orang-orang untuk membaharui diri lagi atas penghargaan pada orang lain dan dirinya sendiri. Memperlakukan toleransi sebagai benteng keyakinan berarti menutup diri yang berakibat toleransi menjadi palsu. Keterbukaan untuk terus mencari pemaknaan toleransi justru membuka ruang dialog bagi siapa pun, agama apa pun atau tidak-beragama sekalipun. Tantangannya, siap dan sanggupkah kita menerima dan mempraktekkannya dalam tata pergaulan lokal dan global?

Refleksi kedua, toleransi tidak lagi berada dalam genggaman ortodoksi satu agama tertentu, kalau itu terjadi, agama bisa meneror, mengancam, dan membunuh umatnya. Doktrin-doktrin agama yang keras tidak lagi menjadi pilihan dan pegangan untuk menentukan arah masa depan. Toleransi kini berada dalam ranah heterodoksi, yaitu bahwa ia perlu beragam tafsir dalam beragam perspektif. Toleransi bukan hanya berada dalam kepalsuan untuk sekedar saling menghormati, layaknya percakapan standar-fomalis antar tetangga, tetapi toleransi bisa dimengerti lebih kepada upaya mencari kemungkinan untuk bisa memperlakukan orang lain sebagai dirinya sendiri.

Dunia pasca modern membuka jalan bagi ide dan praktek toleransi pada munculnya sosok kritis dan yang bisa mengakomodasi hasrat kita akan yang tidak mungkin tersebut. Warga negara yang toleran adalah warga agama yang juga menghargai warga dunia lainnya. Begitu pula, warga agama yang toleran, juga memiliki sikap dan tindakan menghargai warga agama di dunia manapun. Ringkasnya, toleransi melampaui sekat-sekat primordial negara-bangsa. Toleransi, dengan demikian bergerak dalam universalisme namun tidak meninggalkan realitas partikularnya dalam batas gerak dan pemikirannya dalam persahabatan di tempat tinggalnya.

Toleransi dalam pengertian itu bisa dinikmati pada masa kini, di mana pluralitas menjadi hal yang tak terelakkan oleh siapapun dan oleh apapun. Merasakan dan menghasrati toleransi ibarat memasuki sumur hasrat tanpa dasar. Di dalamnya, orang-orang tidak lagi terjebak pada sebentuk sikap hormat-menghormati, harga-menghargai, kasih-mengasihi belaka, namun mereka menikmati toleransi universal sekaligus partikular tersebut.

## 5. Refleksi Ihwal Toleransi di Indonesia

Sejarah keragaman agama di Indonesia telah berlangsung sangat lama. Tidak ada yang menampik fakta keragaman di Indonesia. Anthony Reid pun setuju, dengan mengatakan bahwa pluralisme agama sebagai tradisi Asia, termasuk Indonesia. Reid mencontohkan Pulau Jawa sebagai bentuk pluralisme konkrit melalui dua candi: Borobudur (Budha) dan Roro Jonggrang (Hindu) (Reid, 2012: 49-50). Sejak awal lahirnya Negara Kesatuan Republik Indonesia, persoalan lintas agama sudah menjadi diskusi menarik antar tokoh bangsa. Soekarno sebagai presiden pertama Indonesia bahkan sudah mengingatkan akan adanya benturan keagamaan jika masyarakat Indonesia tidak mengedepankan penghargaan akan pluralitas dan kebebasan beragama.

Amin Abdullah berpandangan bahwa kerukunan antar umat beragama sangat penting dan sangat dibutuhkan bagi bangsa yang majemuk dalam hal agama di Indonesia. Keanekaragaman agama yang hidup di Indonesia termasuk di dalam tubuh intern umat beragama adalah kenyataan historis (Abdullah, 1999: 5). Jika toleransi dalam beragama tidak ditegakkan, maka negara atau bangsa akan menghadapi berbagai konflik antar pemeluk masing-masing agama dan dapat menyebabkan disintegrasi. Untuk memberi perhatian khusus kepada masalah kerukunan antar umat beragama harus diupayakan untuk memahami duduk perkara yang sebenarnya dan bisa menemukan cara menciptakan kerukunan, menumbuhkan, dan mengembangkannya.

Situasi kehidupan beragama di Indonesia hari-hari ini tentu berbeda dengan kehidupan beragama di Perancis abad ke-18.Namun, karakter intoleransi yang dialami warga Perancis tetap menyisakan jejaknya di Indonesia. Situasi hidup beragama di Indonesia begitu rentan dengan konflik yang bisa menyulut kekerasan. Situasi tersebut bisa dimengerti tatkala struktur dasar toleransi tidak lagi dipahami dalam pemahaman toleransi palsu: oposisi biner, struktur normatif dalam *practice of freedom* dan represi. Sebaliknya, toleransi akan hadir jika iamau mendasarkan pemahaman dan tindakannya untuk menghadirkan keberadaan yang lain sebagai bagian dari diri.

Aku dan yang lain lebur menjadi relasi kekitaan. Pemaknaan ini mesti turun dalam wilayah yang konkret dan mengalami perjumpaan dengan pemeluk agama lain. Pengalaman dan perjumpaan dalam realitas hidup beragama mengandaikan adanya sikap terbuka dalam diri para pemeluk agama tersebut. Dari sini bisa dimengerti toleransi menjadi membumi bagi terciptanya kerukunan hidup beragama.

## Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. 1999. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair.1990. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius

Caputo, John D. 2001. *Agama Cinta, Agama Masa Depan*. Bandung: Al-Mizan (PT Publika)

Gerung, Rocky. 2017. *Homo Sacer, Pancasila, dan Seterusnya*. Makalah Presentasi di Seminar Nasional "Demokrasi dan Populisme Agama "di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta 23 September 2017. Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

Hendropuspito, D., O., C. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius

Kung, Hans. 1994. *What Are There The True Religion?* (terj.).Yogyakarta: Pusat Pastoral

Marcuse, Herbert. 1965. *Repressive Tolerance* dalam Wolff, Robert Paul, Barrington Moore., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press. pp. 81-123

Pomeau, Rene. 2004. Pengantar Buku Traktat Toleransi, dalam buku Traktat Toleransi di Buku Voltaire. Yogyakarta: LKiS

Rapar. 1993. *Filsafat Politik Aristoteles*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada

Reid, Anthony. 2012. *Pluralisme Agama Sebagai Tradisi Asia*, dalam buku Mengelola Keberagaman Di Indonesia, Agama dan Isu-Isu Globalisasi, Kekerasan, Gender, dan Bencana di Indonesia, editor Bernard Adeney-Risakotta. Bandung: PT Mizan Pustaka

Robert, Robertus. 2011. *Tentang Emansipasi dan Kontinjensi*. Makalah yang disampaikan dalam diskusi "Emansipasi Politik Pasca Marxis" di Komunitas Salihara, Rabu 16 November 2011. Makalah milik Kalam: Jakarta

Sugiharto, Bambang & Agustinus Rahmat W., 2000. *Wajah Agama dan Etika*. Yogyakarta: Kanisius

Voltaire. 2004. *Traite Sur La Tolerance* diterjemahkan oleh Dwi Margo Yuwono & Alexandra Wrestirhin dalam bahasa Indonesia *Traktat Toleransi*. Yogyakarta: LKiS

# Semangat Pengakuan dan Realitas di Lapangan: Institusionalisasi dan Praktik Agama Kaharingan dalam Transformasi Ekonomi Pedesaan Dayak Kalimantan

*Nindyo Budi Kumoro*

*Perubahan sikap politik negara pasca Orde Baru mengarah pada semangat menciptakan masyarakat yang multikultural dan toleran, salah satu wujudnya adalah keluarnya kebijakan pengakuan terhadap agama lokal. Kaharingan adalah satu dari beberapa agama lokal sebenarnya telah memperjuangkan pengakuan negara secara progresif dari sejak lama. Melalui negosiasi para elite mereka, Kaharingan dapat terlembagakan (institusionalisasi) dalam struktur negara (diakui) hingga mendapakan sarana prasarana penunjang peribadatan. Pertanyaannya, apakah semangat mempertahankan eksistensi agama lokal ini selalu disambut hal yang sama oleh penganutnya di level bawah? Dalam penelitian saya di sebuah pedesaan Dayak Kalimantan Tengah menemukan bahwa ternyata proses institusionalisasi Kaharingan tidaklah seperti apa yang diharapkan aktivisnya. Banyak di antara penganutnya justru berpindah agama lain, khususnya ketika ruang hidup mereka menghadapi transformasi sosial ekonomi baru. Pada tulisan ini saya ingin menunjukkan bahwa semangat negara maupun aktivisme dalam memperjuangkan agama lokal tidak cukup hanya memberikan pengakuan administratif, namun juga perlu memberikan perhatian pada persoalan perubahan sosial ekonomi dan budaya pada ruang hidup para penganutnya.*

## 1. Pendahuluan

Demokratisasi politik yang hadir di Indonesia pasca reformasi memberi perubahan bagaimana negara memandang sekaligus memperlakukan agama-agama lokal, khususnya dalam persoalan politik pengakuan. Seperti diketahui bahwa persoalan kebijakan agama dari era Orde Lama sampai Orde Baru adalah dikotomi mana agama yang “diakui” dan “tidak diakui” (Hasse dkk., 2011).[1] Agama-agama lokal di Indonesia seperti Kaharingan, Towani Tolotang, Parmalim, Aluk Todolo, Tengger, dan lainnya menjadi akrab dengan stigma bukan agama. Namun semenjak reformasi 1998, perubahan sikap politik negara diwujudkan bentuk pelimpahan kekuasaan pusat ke daerah (otonomi daerah) serta isu multikulturalisme sebagai sarana alternatif integrasi bangsa (Syaifuddin, 2006: 3). Dua wacana tersebut kemudian melahirkan sejumlah gerakan revitalisasi masyarakat lokal di seluruh nusantara yang tidak akan ditoleransi pada rezim sebelumnya (Reuter, 2009). Sejalan dengan perkembangan tersebut, pada tanggal 7 November 2017 Mahkamah Konstitusi akhirnya mengeluarkan putusan bahwa penganut agama yang tidak ‘resmi’ mempunyai hak-hak yang setara dengan enam pemeluk agama yang diakui di Indonesia, serta kosongnya kolom agama dalam KTP dan KK penganut agama lokal dianulir dan dapat ditulis dengan “penghayat kepercayaan”.[2]

---

[1] Kebijakan ini bisa dilacak dari usulan Kementerian Agama pada 1952 dan 1961 untuk memberi pembatasan apa yang disebut dengan “agama resmi”, yakni memiliki aturan yang jelas, mengajarkan Tuhan yang esa, memiliki nabi dan kitab suci, serta diakui secara internasional. Penjelasan lebih jauh lihat, Sita Hidayah (2012) dalam “The Politics of Religion The Invention of “Agama” in Indonesia,” Jurnal *Kawistara* Vol. 2 No.2, 17 Agustus 2012 Hlm.105-224.

[2] http://nasional.kompas.com/read/2017/11/07/13020811/mk-kolom-agama-di-ktp-dan-kk-dapat-ditulis-penghayat-kepercayaan dan http://nasional.kompas.com/read/2017/11/07/11495511/mk-hak-penganut-kepercayaan-setara-dengan-pemeluk-6-agama diakses pada tanggal 7 November 2017

Bagi para pihak yang mengupayakan pengakuan agama lokal maka perkembangan di atas merupakan kemajuan besar. Pada rezim sebelumnya, pengakuan dari pemerintah hanya akan diberikan kepada agama-agama lokal yang menggabungkan diri ke dalam agama yang diakui pemerintah. Kaharingan Kalimantan adalah salah satu agama lokal yang cukup representatif untuk melihat dinamika politik pengakuan tersebut, yang mana telah mengupayakan pengakuan negara sejak tahun 1960-an. Perjuangan para tokoh Kaharingan dapat mendaftarkan agama ini ke dalam Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PDHI) pada tahun 1980, hingga namanya menjadi Hindu Kaharingan.[3] Meskipun hanya dengan berpayung pada agama lain, Kaharingan kemudian mendapat hak layaknya agama yang diakui seperti dana pengembangan dari pemerintah, membentuk majelis besar, memiliki tempat ibadah (balai *basarah*), kitab suci (*panaturan*), menetapkan hari besar keagamaan, memiliki perguruan tinggi maupun menerapkan pelajaran agama di sekolah di seluruh area Kalimantan Tengah (Mahin, 2009). Proses pelembagaan Kaharingan untuk mencari pengakuan tersebut disebut Anne Schiller sebagai proses "institusionalisasi" agama di mana gagasan lokal, nasional, agama, dan ideologi diakomodasi (Schiller, 2007: 8).[4]

Hal yang menarik untuk diperhatikan lebih lanjut adalah apakah dengan diberikan pengakuan oleh negara, eksistensi agama lokal pada tataran riil penganutnya dapat terus bertahan? Seperti pada kasus Kaharingan, aktivitisme gerakan institusionalisasi agama ini berpusat pada *setting* sosial masyarakat perkotaan, khususnya Palangkaraya. Di kota ini revitalisasi budaya Dayak dan Kaharingan cukup semarak dan meriah seiring diadakan festival Kaharingan, menggelar doa bersama di balai *basarah* maupun peringatan hari raya bersama, aktifnya lembaga kedamangan, begitu juga didirikannya perguruan tinggi yang berfungsi mencetak guru-guru pelajaran Hindu Kaharingan.[5] Di samping itu, penggerak dari pelembagaan ini merupakan elite dan tokoh Dayak Ngaju seperti politisi, pejabat pemerintahan, akademisi, sampai calon gubernur (Mahin, 2009: 241).[6]

Padahal, meskipun beberapa masyarakat Dayak Ngaju tinggal di kota seperti Palangkaraya, Pontianak, Samarinda, mayoritas dari mereka tinggal di pedalaman (*interior*), yakni desa-desa yang terpisah berjam-jam atau berhari-hari perjalanan dengan medan yang sulit dari kota (Schiller, 2007: 71). Di seluruh Kalimantan Tengah, yang menjadi daerah basis para penganut Kaharingan justru terkonsentrasi di pedesaan daerah hulu sungai (Kumoro, 2015: 20), bukannya di hilir, muara atau pusat kota. Dalam situasi keseharian di sana, sebagain besar

---

[3] Selain Kaharingan, dampak kebijakan pemerintah tersebut menyebabkan banyak agama lokal lain di Indonesia berintegrasi dengan Hindu, misalnya Tengger di Jawa Timur menjadi Hindu Tengger tahun 1962 (Hefner, 1999); Sa'adan dan Toraja Mamasa, menjadi Hindu Aluk Ta Dolo, dan Hindu Ada' Mappurondo tahun 1969; To Wani To Lotang menjadi Hindu To Wani To Lotang tahun 1966 (Ramsted 2004); dan lainnya.

[4] Clifford Geertz yang berkaca pada kasus Hindu Bali menyebut proses tersebut sebagai "rasionalisasi" agama yang sedang terjadi di semua tempat diakibatkan guncangan dari fondasi tatanan sosial karena pertemuan antara pranata tradisional dengan sistem birokrasi negara modern. Lihat, Clifford Geertz, " "Internal Conversion" in Contemporary Bali" dalam Lessa and Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Fourth Edition, Harper & Row Publishers New York, 1979, hlm.444-455

[5] Sekolah Tinggi Agama Hindu Kaharingan (STAHK) Tampung Penyang yang terletak di Palangkaraya. Melalui Keputusan Presiden RI No. 27 Tahun 2001 diubah menjadi Perguruan Tinggi Negeri dengan nama Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri (STAHN) Tampung Penyang (lihat, Mahin, 2009: 115). Pendirian perguruan tinggi ini juga mirip dengan apa yang terjadi pada agama Towani Tolotang yang di sana juga didirikan STAHN (lihat, Hasse dkk., 2011: 173-174)

[6] Memang tokoh-tokoh ini yang memiliki akses potensial untuk menegosiasikan Kaharingan dalam struktur negara, namun proses pelembagaan yang demikian menyebabkan agama ini menjadi agama yang sangat kental dengan nuansa elitis dan urban. Seperti yang dikatakan Marko Mahin dalam disertasinya bahwa gerakan institusionalisasi ini mengklaim Kaharingan sebagai "agama kota" dan menolak cap sebagai agama agraris pedesaan di tengah hutan belantara. Tulisan tersebut juga diklaim merupakan narasi tentang dinamika agama Dayak menurut para elitenya (Mahin, 2009: 122-28).

penganut Kaharingan merupakan petani perladangan berpindah dan – dalam beberapa kelompok kecil – pemburu peramu (Schiller, 2007: 71), meskipun kini sudah mulai mengalami pergeseran sebaagai penambang emas skala kecil, pekebun karet maupun sawit. Dengan fakta demikian, apakah semangat mencari pengakuan agama lokal ini juga terdapat dalam masyarakat pedesaan Dayak yang menjadi basis penganut Kaharingan dan memiliki setting sosio-kultural yang cukup berbeda dengan situasi pusat aktivisme agama mereka?

Oleh karenanya, dalam konteks masyarakat Dayak pedesaan, proses institusionalisasi Kaharingan perlu dikaji lebih lanjut. Seperti kasus di sebuah komunitas pedesaan Dayak yang akan saya tunjukkan di bawah, semakin ke sini justru semakin banyak warga desa penganut Kaharingan yang berpindah ke Kristen atau Islam, meskipun sarana prasarana ibadah Kaharingan semakin meningkat karena ada dukungan dari kebijakan pemerintah daerah. Perpindahan bukan hanya persoalan terpaan modernitas, kebutuhan inkorporasi dengan negara, atau Kristenisasi (Duncan, 2008: 308), namun juga erat kaitannya dengan fenomena transformasi agraria dan ekspansi sumber daya yang massif terjadi di Kalimantan dan berdampak pada kehidupan masyarakat Dayak pada level sehari-hari (De Koninck, dkk., 2011: 24). Dalam artikel ini saya ingin menunjukkan bahwa melunaknya sikap negara terhadap agama lokal dan perjuangan politik pengakuan di tataran elite Kaharingan tidak selamanya memberi dampak yang signifikan bagi para penganutnya yang tinggal di pedesaan. Terdapat problem yang lebih mendasar, bahwa proyek pembangunan dan eksploitasi sumber daya di wilayah yang bersinggungan dengan komunitas-komunitas keagamaan-lah yang menyebabkan agama lokal seperti Kaharingan kehilangan alasan untuk tetap dipertahankan penganutnya.

## 2. Etnografi Pedesaan Dayak

Untuk menjelaskan persoalan di atas, di sini saya akan menyajikan etnografi mini pada sebuah desa kecil yang dapat merepresentasikan dua isu besar, yakni transformasi agraria secara umum di Kalimantan sekaligus proses institusionalisasi agama Kaharingan dalam praktiknya di pedesaan. Penelitian tersebut di lakukan di Desa Tumbang Samatuan, Kecamatan Bukit Batuah, Kabupaten Katingan, Kalimantan Tengah.[7] Wilayah tersebut bisa dikatakan sebagai kantong dari penganut Kaharingan di Kalimantan. Sebanyak 10% dari penganut Hindu Kaharingan di Kalimantan Tengah tinggal di Katingan, dan hampir 60% dari populasi Kecamatan Bukit Batuah memeluk agama ini di samping Kristen, Islam dan Katolik (Kalimantan Tengah dalam Angka, 2012). Samatuan merupakan pedesaan Dayak berpenduduk tidak lebih dari 1000 jiwa yang terletak di wilayah hulu sungai Katingan, terletak di kawasan Pegunungan Schwaner-Muller dan dekat dengan perbatasan provinsi Kalimantan Barat. Kontur geografis merupakan area perbukitan yang dikelilingi oleh hamparan hutan hujan tropis tua, hutan muda, serta perladangan masyarakat. Pola perladangan masyarakat akan menjadi titik perhatian awal diskusi karena sistem agraris ini yang menjadi dasar keagamaan Kaharingan pedesaan, seperti yang akan saya jelaskan di bawah.

[7] Penelitian lapangan dilakukan selama 4 bulan (Januari-April) 2013, melalui observasi partisipasi keseharian penduduk desa serta survei menggunakan kuesioner terhadap 40 rumah tangga. Penelitian ini dibiayai oleh Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta bekerjasama dengan Radboud University of Nijmegen Belanda untuk keperluan tesis master saya di UGM. Nama lokasi spesifik dan informan dalam tulisan ini telah disamarkan.

## 3. Kaharingan dan Perladangan

Sama seperti pedesaan Dayak hulu yang lain, Samatuan merupakan desa yang masyarakatnya sejak lama mempraktikkan perladangan berpindah (*swidden shifting cultivation*). Sebagian besar penduduk merupakan etnis Dayak Dohoi (sub-suku Ngaju) dan lebih dari setengah penduduk desa adalah penganut Kaharingan. Seperti yang dikatakan oleh *basir* (pemimpin umat Kaharingan) di Samatuan, bahwa agama ini adalah bersumber pada tradisi Dayak yang sudah dijalankan selama ratusan tahun dan diwariskan dari generasi ke generasi. Kepercayaan ini berpusat pada kekuatan *sangiang* (roh pelindung), leluhur, dan *gana* (roh pembawa kemalangan) yang terdapat di alam lingkungan sekitar seperti desa, pohon, sungai, ladang, dan hutan.

Selama ini para ahli berpendapat bahwa kepercayaan dan praktik agama Kaharingan terkait erat dengan perladangan orang Dayak – bahwa antara perladangan berpindah dan praktik keagamaannya merupakan satu rangkaian kebudayaan mereka (Nugraha, 2005: 16; Radam, 2001: 38). Sebagian tindakan religius berada pada saat berladang. Bahkan perilaku sehari-hari dikaitkan dengan berhasil atau tidaknya usaha perladangan. Orang-orang termasuk anak-anak harus tidak berperilaku melanggar pantangan (*pali*) agar ladangnya baik (Radam, 2001: 37). Dengan kata lain, Kaharingan merangkum pola pertukaran simbolik orang Dayak dengan alam; panen besar dari ladang harus dibalas dengan upacara mengorbankan hewan terhadap para dewa-dewa (Dove, 1998: 9). Secara sosial, pesta besar seperti pesta panen dan *tiwah*[8] merupakan mekanisme distribusi surplus ladang dari rumah tangga kaya ke warga desa lainnya (lihat, Rousseau, 1990: 156).

Ritual musiman Kaharingan di Samatuan digelar untuk kesuksesan berladang. Ritual tersebut yakni dalam fase memilih lokasi ladang (*nyeriau*), meniupkan roh pada bibit padi (*pakanan binyi*), membuat lubang di tanah (*manugal*), memetik panen (*basalamat beras rosu*), dan ditutup dengan pesta panen (*bagawi*). Dalam ritual keseharian, penduduk sering menggelar *balian* atau perdukunan yang tidak rutin namun mendesak dilakukan untuk mendapatkan keselamatan dan pengharapan dari *sangiang*.[9] Ritual dan upacara lain adalah *bahajat* seperti halnya *selametan* di Jawa, yang biasanya adalah ritus daur hidup seperti fase kehamilan, melahirkan, perkawinan dan kematian yang juga ditujukan kepada *sangiang*. Sebelum sumber ekonomi tunai lebih dominan dalam pendapatan rumah tangga, perladangan merupakan basis utama yang menggerakkan upacara-upacara Kaharingan tersebut. Setiap rumah tangga akan menyisihkan kebutuhan subsistensi mereka yang dihasilkan dari ladang seperti beras dan minuman tuak di tambah ayam dan babi peliharaan untuk keperluan pesta.

Sokongan lain yang lebih penting adalah dari organisasi sosial perladangan yakni *royong*. Royong adalah kerja bersama (*mutual cooperation*) dari setiap rumah tangga desa untuk menyelesaikan pekerjaan ladang masing-masing rumah tangga. Setiap pekerjaan ladang membutuhkan tenaga kerja besar seperti untuk membuka hutan untuk berladang, melubangi tanah untuk bibit, atau panen. Padahal sebuah rumah tangga Dayak adalah keluarga kecil yang tidak lebih dari 4-5 anggota (Provinse, 1937: 83). Hal ini karena perladangan berpindah membutuhkan populasi yang sedikit dalam areal lahan yang luas.[10] Maka royong merupakan

---

[8] Upacara penguburan kedua (*secondary mortuary*) yang menjadi ciri khas dari Kaharingan. Leluhur yang telah dikubur diupacarakan untuk diambil tulang-tulangnya dan diletakkan ke dalam peti panggung di sekitar desa (*sandung*).

[9] Misalnya ketika mendapat ancaman kemalangan, gagal panen, kecelakaan, sakit, permasalahan keluarga, atau diganggu *gana.*

[10] Ini disebabkan untuk menjaga kesuburan tanah sepetak tanah hanya bisa digunakan 1-2 musim dan setelahnya mencari lahan lain. Populasi yang meningkat secara drastis dapat mengakibatkan penggunaan tanah lebih intensif dan mengakibatkan degradasi mutu tanah. Maka pada masyarakat Dayak sebelumnya

pertukaran tenaga kerja ladang antar rumah tangga untuk mencukupi kekurangan tenaga pengerjaan ladang dari setiap rumah tangga. Bisa dikatakan rumah tangga Dayak hanya menjadi unit konsumsi, sedangkan unit produksi terletak pada royong. Artinya, “komunal” di sini berarti resiko kegagalan matapencaharian (gagal panen) akan ditanggung bersama, begitu juga kemakmuran yang didapat akan dinikmati bersama seperti saat *bagawi* (pesta panen) (lihat, Carvello 2007).

Royong inilah yang juga menjadi dasar tergelarnya ritual-ritual Kaharingan. Beras, tuak, ayam, babi atau kebutuhan upacara sebuah rumah tangga akan turut ditanggung oleh kelompok royong. Pembiayaan *balian*, *bahajat*, maupun ritual daur hidup akan dihasilkan dari pertukaran dan pemberian dari kerabat desa. Begitu pula dengan tenaga kerja yang dibutuhkan untuk persiapan upacara dan pesta. Biasanya royong akan signifikan pada ritual Kaharingan yang pembiayaannya tidak dapat dicukupi oleh satu rumah tangga sendiri seperti *balian satu malam, balian tiga hari tiga malam,* atau *bahajat besar* di mana mengurbankan lebih dari seekor babi dan lebih dari satu hari penyelenggaraan. Pesta *tiwah* atau ritual penguburan kedua sangat jarang digelar karena biayanya yang sangat besar, yang mengurbankan belasan babi dan kerbau serta digelar sampai tujuh hari.[11] Pesta ini di luar kemampuan royong dan hanya menjadi previlese dari keluarga bangsawan desa (seperti keluarga kepala desa, pembuka desa, atau tetua adat) yang memiliki ladang yang luas serta cadangan padi dan babi. Sebagaimana Peter Metcalf mengatakan bahwa ritual penguburan kedua tidak ditujukan pada orang miskin atau elite kecil (Metcalf, 1981: 573), dan upacara ini menjadi penegasan status sosial tinggi dari keluarga yang mampu. Maka meskipun *tiwah* adalah upacara wajib bagi penganut Kaharingan agar arwah mendiang keluarga dapat diterima di *lewu liau* (surga), namun kebanyakan orang Dayak yang meninggal tidak ditiwahkan karena besarnya biaya (Miles, 1965: 157). Sebagaimana di Samatuan, sampai saat ini hanya terdapat tiga buah *sandung* atau kompleks makam *tiwah* milik keluarga yang terkategori sebagai bangsawan desa.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa apa yang dihasilkan dalam perladangan adalah yang menentukan digelarnya ritual-ritual Kaharingan. Perhatian bagaimana ritual Kaharingan diadakan ini penting karena sebagaimana kebanyakan agama lokal lain di Indonesia di mana domain praktik lebih dominan daripada domain doktrin dalam membentuk sikap keagamaan penganutnya. Begitu juga dengan Kaharingan yang merupakan praktik keagamaan ekstatik yang berpusat pada kelompok kekerabatan (Schiller, 1996: 412). Ini sebagaimana uraian Douglas Miles (1966: 112) yang menyatakan religiusitas orang Dayak berdasar pada sikap pragmatis dan pertimbangan empiris, yakni apakah ritual efektif atau tidak, bukan benar atau salah. Dalam doktrin kepercayaan misalnya, meskipun penganut Kaharingan memiliki konsep Tuhan tunggal (*high god*) yakni Ranying Hatalla Langit, namun ia hanya tetap tinggal dalam mitos. Spirit yang lebih aktif dilibatkan dalam urusan dan kebutuhan sehari-hari manusia adalah makhluk supranatural di sekeliling mereka baik leluhur maupun *sangiang,* yang selalu muncul dan disebut dalam ritual (Schiller, 1996: 412). Ketika praktik ritual adalah wujud dari keagamaan Kaharingan, dan ketika perladangan adalah basis dari digelarnya ritual, maka perubahan tatanan ekonomi komunitas-lah yang menjadi dasar apakah agama ini masih relevan dianut masyarakatnya atau tidak. Gejala perubahan ekonomi tersebut yang akan saya sampaikan di bawah.

---

terdapat kebiasaan berpindah desa dalam siklus 40 tahun karena lahan di sekitar desa sudah pada titik jenuh dan mencari lahan lain yang lebih subur (lihat, Seavoy, 1973: 218; Rousseau, 1990: 119)

[11] Tingginya biaya dan prestis dari ritual ini maka pada masa lalu yang dikurbankan bukan hanya babi dan kerbau, namun juga manusia (lihat, Schärer, 1963).

## 4. Memudarnya Perladangan Orang Dayak

Dalam diskusi mengenai Kaharingan sukar untuk tidak membahas mengenai apa yang sedang terjadi di pedesaan Dayak saat ini. Di beberapa wilayah, pedesaan Dayak bukan lagi sebagai tempat seperti dikatakan para ahli di mana masyarakatnya mempraktikkan sistem ekologi (perladangan) paling adaptif dari budidaya manusia meniru alam sekitar (Geertz, 1976) atau contoh terbaik di dunia tentang hubungan antara kebudayaan dengan alam yang tampaknya melestarikan kedua belah pihak (Koentjaraningrat, 1998: 217). Apa yang terjadi adalah perubahan dari sistem ekonomi agraris padat karya menuju sistem ekonomi padat modal (Kumoro, 2015: 12). Perubahan ini paling tidak dapat diidentifikasi ketika Kalimantan menjadi arena ekspansi sumber daya (tambang, kayu, dan hasil hutan lain) dari berbagai pihak sejak paruh kedua abad 20 (De Koninck, dkk., 2011: 24). Ekspansi sumber daya mendorong apa yang disebut sebagai "deagrarianisasi", atau proses ketercerabutan sebagian besar masyarakat pedesaan Dayak dari sektor pertanian (Potter, 2011: 153).

Dalam kasus yang terjadi di Samatuan, transformasi ini terakselerasi oleh kehadiran sebuah perusahaan HPH[12] yang menempati hutan-hutan sekitar sejak akhir tahun 1970-an. Pada saat itu pemerintahan Orde Baru mulai meliberalisasi hutan-hutan di Indonesia untuk diserahkan ke pihak swasta (Nurjaya, 2005: 49-50). Perusahaan di sekitar Samatuan diberikan konsesi pemanfaatan hutan oleh pemerintah seluas ratusan hektar yang bersinggungan dan membatasi dengan area kerja perladangan berpindah masyarakat desa Dayak, sehingga memaksa orang Dayak mencari mata pencaharian yang lebih intensif. Perusahaan turut mendorong penduduk desa untuk meninggalkan perladangan berpindah dengan meluncurkan program pememberdayaan masyarakat desa hutan, seperti menawarkan pertanian karet, sayuran, berternak ayam, atau usaha intensif lain untuk mencegah penduduk merambah ke wilayah konsesi perusahaan. Pada awal 1990-an, jalan pengangkutan kayu tebangan milik perusahaan (*logging roads*) telah menembus Desa Samatuan, yang kemudian membuka lebar akses penduduk ke kota Nanga Pinoh Kalimantan Barat sejauh ratusan kilometer.[13]

Di satu sisi akses ke kota membawa berbagai barang-barang dan pola konsumsi yang baru bagi penduduk desa, yang artinya kebutuhan akan uang tunai meningkat. Di sisi lain, perladangan tidak lagi dapat dilakukan dan tawaran usaha dari perusahaan dinilai tidak menarik. Maka pada akhir 1990-an, penduduk Samatuan banyak yang terlibat dalam matapencaharian yang jarang dilakukan sebelumnya, yakni membalak kayu hutan untuk dijual atau disebut dengan *kerja batang*.[14] Usaha ini telah mungkin dilakukan karena selain alat penebangan (gergaji mesin dan solar) lebih mudah didapatkan di kota, juga telah terbangun jaringan penjualan kayu ilegal pada pengepul-pengepul di sana. Namun pada tahun-tahun awal 2000-an, *kerja batang* menjadi sulit dilakukan karena larangan pemerintah terhadap pembalakan ilegal semakin ketat. Penduduk kemudian beralih ke matapencaharian yang tidak kalah ilegal, yakni penambangan emas lokal yang memang sedang ramai di desa-desa Kalimantan Barat dekat Nanga Pinoh.[15] Akses pasar

---

[12] Hak pengusahaan hutan. Penamaannya ini kini diubah menjadi Perusahaan Izin Usaha Pemanfaatan Hasil Hutan Kayu (IUPHHK)

[13] Sebelum terdapat jalan darat, keperluan jual beli hasil hutan dari masyarakat adalah menggunakan transportasi sungai menuju pasar di desa-desa hilir seperti Tumbang Setaman maupun Tumbang Samba dengan perjalanan satu hari pulang pergi. Dengan dibukanya jalan ke kota Nanga Pinoh dengan menumpang truk perusahaan, akses ke pasar dapat dilakukan hanya dengan beberapa jam.

[14] Sebelumnya pekerjaan ini disebut *nggesek kayu*, yakni mengambil kayu di hutan untuk memenuhi kebutuhan lokal seperti pembangunan rumah, perahu, maupun keperluan kayu bakar, dan dilakukan dengan cara royong. Penebangan tidak bisa dilakukan secara massif karena tidak adanya gergaji mesin (menggunakan kapak beliung) juga belum ada jaringan penjualan kayu ilegal.

[15] Sama seperti *kerja batang*, orang Samatuan telah mencari emas sebelum ini, namun dengan skala sangat kecil dengan cara manual (mendulang air sungai) sehingga hasilnya tidak terlalu menguntungkan.

yang intensif membuka penggunaan alat tambang darat (*dongfeng*) serta mudahnya melakukan penjualan hasil tambang.

Setelah itu, lebih dari setengah penduduk Samatuan beralih profesi sebagai penambang emas ilegal. Tambang emas memberi keuntungan yang jauh lebih tinggi dari matapencaharian sebelumnya. Setiap unit tambang emas (dengan 1 pemilik dan 4 pekerja) jika berjalan normal bisa mendapatkan sekitar 20 juta rupiah tiap bulan atau enam kali dari rata-rata gaji pegawai negeri di sana waktu itu. Berdasarkan pengakuan penduduk, kehidupan di Samatuan saat ini jauh lebih makmur dari sebelumnya. Pendapatan mereka meningkat dan keperluan hidup sehari-hari dapat dipenuhi dari kota. Rumah-rumah baru bergaya urban dibangun berisi televisi, kulkas, dan alat elektronik lain. Motor-motor merk terbaru hilir mudik di jalanan desa, serta lebih banyak orang tua yang mengirimkan anaknya ke sekolah di Nanga Pinoh maupun Palangkaraya.

Meski demikian tidak ada makan siang yang gratis. Selain memberikan kemakmuran, tambang emas membawa resiko yang amat tinggi. Aktivitas tambang di Samatuan membongkar dan mengambil isi tanah dari perut bumi. Ladang-ladang yang ditambang menyisakan lubang-lubang menganga yang membuat tanah menjadi tandus dan tidak bisa untuk digunakan kembali. Zat merkuri, minyak dan lumpur sisa penambangan mengubah sungai menjadi keruh dan berbahaya untuk digunakan, memaksa orang Samatuan meninggalkan Sungai Katingan untuk pertama kalinya dan mencari sumber mata air yang bersih untuk minum, masak dan mandi. Pemerintah sangat melarang aktivitas penambangan ini, dan mengancam akan menangkap siapa saja yang mengoperasikan unit tambang, meskipun hal tersebut belum dilakukan. Resiko sosial yang ditanggung juga tidak kalah besar. Hampir setiap hari rumah kepala desa menggelar sidang adat untuk menyelesaikan perselisihan terkait pembagian hasil tambang. Konflik antar tetangga menjadi lebih intens dari sebelumnya. Dalam situasi tersebut, cerita tentang orang yang sukses menambang selalu diiringi dengan cerita orang yang bangkrut karena tambang.[16] Orang Samatuan juga telah menyadari bahwa suatu saat deposit emas di sekitar desa akan habis, seperti yang sering mereka dengan dari desa-desa lain.

Pola usaha penambangan emas ini menarik jika kita bandingkan dengan perladangan sebelumnya. Dalam tambang, keuntungan dan resiko akan dinikmati dan ditanggung oleh setiap individu rumah tangga, berbeda dengan perladangan di mana dampak itu dibagi kepada komunitas desa. Ini karena dalam penambangan, sistem tenaga kerja dan relasinya terhadap tanah memiliki pola yang berbeda. Upah adalah cara utama untuk mengorganisir tenaga kerja, sehingga royong tidak lagi efektif karena modal, pengoperasian, dan hasil menjadi tanggungan secara individual (pemilik unit tambang). Setiap petak ladang kemudian harus memiliki status kepemilikan yang jelas, yang memaksa pemerintah desa mengeluarkan sertifikat atau surat pernyataan status kepemilikan. Hal tersebut dikarenakan satu petak tanah dapat menjadi sangat berharga karena tidak semua lahan di Samatuan dapat ditambang (tidak landai) dan memiliki deposit emas. Maka ketika menghadapi keterbatasan matapencaharian, kehancuran hutan dan sungai, ancaman hukum dari pemerintah, serta kelangkaan deposit emas, kini pada orang Samatuan muncul iklim kompetisi dan pertaruhan antar rumah tangga untuk memaksimalkan keuntungan dari emas sebelum ancaman benar-benar datang.

Usaha ekstraktif padat modal ini juga mengubah struktur sosial masyakarat desa. Status sosial tinggi yang dulu dipegang keluarga bangsawan kini beralih ke orang-orang yang memiliki akses lebih besar ke usaha baru, khususnya *tokeh* (pemberi modal dan pengepul emas) yang

---

[16] Penduduk selalu bercerita kepada saya tentang kisah Sutarko, salah satu penduduk Samatuan, yang bisa mendapatkan 1 kilogram emas dari lokasi tambangnya, kemudian merayakannya dengan menggelar tiwah serta menikah lagi. Namun tidak jarang saya mendengar cerita kegagalan, seperti Uto yang memiliki hutang lebih dari 200 juta rupiah kepada tokeh (pengepul) emas karena lokasi tambangnya tidak menghasilkan emas sama sekali.

memiliki modal biaya, tenaga kerja, lahan, dan jaringan pasar penjualan. Sebenarnya setiap rumah tangga dapat membuka unit tambang dengan meminjam modal terlebih dahulu kepada *tokeh*. Namun demikian, resiko dan modal penambangan emas yang besar pada akhirnya juga membuat tidak semua rumah tangga di Samatuan berani terlibat pada usaha ini. Sehingga, paling tidak kini orang Samatuan menghadapi dua pilihan; bertaruh untuk mengeksploitasi ladangnya menjadi tambang emas dengan iming-iming keuntungan besar, atau 'dahulukan selamat' dengan tetap mempertahankan matapencaharian tradisional seperti berladang, berburu, atau menjadi perajin rotan dengan keuntungan yang lebih kecil.[17]

Penjelasan di atas yakni untuk mengatakan bahwa kondisi pedesaan Dayak setelah terjadinya transformasi agararia menyebabkan masyarakatnya tidak lagi homogen dan bercorak komunal seperti sebelumnya. Praktik ritual serta manifestasi keagamaan para penganut agama sedikit banyak ditentukan oleh pola keseharian serta matapencaharian dari sebuah rumah tangga (de Jong, 2013). Dua tipe rumah tangga seperti yang ada di Samatuan, yakni "penambang" (ekstraktif-padat modal) dan "peladang" (agraris tradisional-padat karya) yang menurut saya bisa menjadi representasi bagaimana praktik agama Kaharingan di pedesaan Dayak kini.

## 5. Relasi Kaharingan Dan Negara Di Samatuan

Setelah Kaharingan secara administratif tercatat di bawah naungan Hindu menjadi "Hindu Kaharingan" pada tahun 1980, seluruh pedesaan Dayak Ngaju Kalimantan Tengah yang terdapat pemeluk agama ini diberikan sarana prasarana untuk menunjang kehidupan peribadatan. Sarana tersebut antara lain *balai basarah* atau rumah ibadah Hindu Kaharingan, menunjuk seorang basir untuk memimpin ibadah setiap malam kamis, serta menempatkan guru pelajaran agama Hindu Kaharingan di sekolah-sekolah. Proses pelembagaan Kaharingan ini di bawah naungan Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan Indonesia (MBAHKI) berpusat di Palangkaraya yang mendapatkan dana operasional pengembangan agama dari Departemen Agama RI waktu itu.

Majelis Besar tidak hanya menyediakan infrastruktur peribadatan, namun juga mengarahkan pandangan dan praktik keagamaan penganut Kaharingan. Salah satunya adalah dengan menegaskan status Ranying Hatalla Langit dan Jata Balawang Bulau (yang sebelumnya keduanya adalah person supranatural tertinggi dunia atas dan dunia bawah) menjadi kesatuan Tuhan tunggal (monoteistik). Praktik ritual *bahajat* dan *balian* hendaknya tidak perlu digelar di rumah masing-masing, namun dilakukan dalam ibadah di *balai basarah* setiap minggunya dengan cara mendengarkan khotbah *basir* layaknya ibadah di gereja. Setiap tahun penganut Kaharingan hendaknya menggelar hari besar keagamaan Kaharingan (hari raya Manengeng) yang biasanya pada bulan Mei disesuaikan dengan waktu panen ladang orang Dayak (Baier, 2007: 568-569). Yang cukup penting, Majelis Besar menyarankan agar ritual Kaharingan tidak perlu digelar mahal-mahal dan berhari-hari, agar tidak memberatkan penganutnya yang tidak memiliki biaya. *Tiwah* hendaknya digelar dengan "pengurbanan kecil" seperti mengganti babi dengan ayam dan cukup satu atau dua hari saja (Schiller, 1997: 124).

Pelembagaan agama Kaharingan ini tentunya juga hadir di Samatuan. Di desa ini terdapat Majelis Kaharingan kelompok, terdapat guru Kaharingan yang mengajar di SD maupun SMP, dibangun balai *basarah* di tengah desa, dan diberlakukan ibadah setiap malam kamis yang dipimpin *basir*. Namun demikian, apa yang terjadi di Samatuan tidak sesemarak seperti yang terjadi di Palangkaraya. Ibadah *basarah* memberi pengalaman yang tidak biasa dilakukan

[17] Keduanya mirip dengan dua karakter petani dalam ilmu sosial; pertama petani rasional yang penuh pertaruhan seperti yang dikatakan Samuel Popkin (1986), kedua, petani yang penuh perhitungan dan mencari selamat seperti apa yang disampaikan James Scott (1994).

penganut Kaharingan, misalnya ritual *balian* maupun *bahajat* yang biasanya dipimpin seorang *balian* (dukun), melakukan berbagai atraksi dan ditutup dengan pesta menari, kini harus duduk mendengarkan khotbah *basir*.[18] Bangunan balai *basarah* di Samatuan kondisinya memprihatinkan karena tidak pernah digunakan dan dirawat. Bagian dalamnya kotor tak terurus, atap sudah mau ambruk, jika siang hanya digunakan penduduk untuk menjemur pakaian dan sebagai tempat mengikat sapi peliharaan. Kades Samatuan mengatakan pernah menyarankan agar balai tersebut digunakan warga sebagai tempat tinggal saja agar ada yang merawat, namun tidak ada satupun yang mau. Orang yang ditunjuk sebagai ketua Majelis Kelompok Desa untuk merawat balai *basarah* tersebut kabarnya baru-baru ini justru berpindah ke Kristen bersama keluarganya. Sebenarnya telah dibangun balai baru di ujung desa sebagai balai *basarah* kecamatan, namun pembangunannya tidak selesai karena katanya dana dari MBAHKI telah habis.

Apa yang terjadi pada Kaharingan tersebut justru berkebalikan dengan perkembangan Kristen Protestan di Samatuan, di mana jumlah pemeluknya semakin meningkat pada akhir-akhir ini. Sebenarnya penyebaran agama Kristen ke Kalimantan sudah dimulai sejak awal abad 19 (Schiller, 1997: 10; Van Klinken, 2006: 11), dan Gereja Kristen Evangelis (GKE) Kalimantan telah berdiri di Tumbang Setaman, desa kecamatan dekat Samatuan, sejak 1990. Di Setaman sendiri telah memiliki Gereja Protestan dari tahun 2000-an. Akan tetapi jumlah penganut Kristen di wilayah tersebut tetap rendah. Salah satunya disebabkan karena gereja-gereja tidak aktif akibat pendeta yang berdinas di wilayah tersebut sangat sedikit.[19] Setelah kehadiran perusahaan, pengaruh agama baru jauh lebih semarak. Pada mulanya interaksi yang berlangsung adalah antara penduduk dengan karyawan perusahaan yang sebagian besar berasal dari kota dan Jawa yang beragama Islam, Katholik, maupun Kristen Protestan. Pengaruh agama lain semakin besar sejak perusahaan membuka jalan dan membuat Samatuan menjadi desa ibukota kecamatan, yang menarik masuk para pegawai kecamatan dan guru-guru sekolah dari Palangkaraya kebanyakan beragama Kristen Protestan.

Guru-guru inilah yang berperan penting dalam menghidupkan gereja dan memberi alternatif agama lain bagi penduduk Samatuan. Secara bergantian beberapa guru diberi amanat untuk mengisi khotbah minggu untuk penduduk yang datang ke gereja, karena mereka dianggap lebih pintar dan mengerti soal agama. Beberapa kegiatan keagamaan diinisiasi para guru untuk warga desa. Misalnya Sekolah Minggu di rumah dinas guru membuat yang menarik banyak anak-anak meskipun sebagian besar dari mereka beragama Kaharingan. Berkat para guru, peringatan Hari Paskah digelar dengan sangat semarak yang belum pernah terjadi sebelumnya, seperti perlombaan olahraga, pentas seni, makan bersama, dan khotbah yang dihadiri seluruh warga desa. Pemerintah daerah juga berperan menghadirkan Kristen di Samatuan. Sejak desa ini menjadi ibukota kecamatan awal 2000-an, setiap tahun pemerintah kabupaten menggelar Safari Natal meskipun Kristen adalah minoritas di sana. Acara ini menarik perhatian penduduk untuk telibat karena digelar sangat meriah dengan panggung yang besar, pentas musik, dan makanan yang disediakan cuma-cuma.

Masuknya pengaruh Kristen yang semakin intensif menawarkan praktik keagamaan alternatif bagi penduduk Samatuan dalam bentuknya yang lebih riil, modern, efisien, dan dukungan infrastruktur yang lebih mapan. Ritual-ritual Kaharingan yang banyak serta membutuhkan biaya besar dapat digantikan kebaktian dan pelayanan gereja. Kepercayaan keagamaan dalam Kristen tidak mengharuskan penganutnya untuk memanggil *sangiang* dengan mengurbankan ayam, babi, atau menyediakan makanan yang banyak ketika keluarga tertimpa

---

[18] Penjelasan lebih jauh tentang prosesi ritual *balian* dan *bahajat*, lihat Nindyo B. Kumoro, “Antara Ladang, Tambang, dan Kaharingan”, tesis pascasarjana FIB UGM Yogyakarta (2015).

[19] Akses yang jauh dan sulit menyebabkan pendeta dari hilir sangat jarang datang ke Samatuan, hanya sekitar 4-5 bulan sekali.

kemalangan. Pandangan Kristen setelah hidup memberi alternatif orang Samatuan untuk tidak menggelar *tiwah* karena setelah meninggal roh akan langsung terbang menuju akhirat. Berbeda dengan "Hindu Kaharingan" yang bagaimanapun efisien upacara digelar tetap memerlukan *tiwah* agar roh sampai kepada dewata. Kepercayaan Kristen relevan dengan pola ekonomi baru di mana kewajiban spiritual terletak pada individu-keluarga, bukan pada komunitas luas seperti halnya royong dalam perladangan. Menguatnya pengaruh Kristen ini menyebabkan banyak penduduk di Samatuan berpindah agama ke Kristen Protestan dalam beberapa tahun terakhir. Dari tahun 2009 sampai 2012 saja di Samatuan terdapat 13 rumah tangga yang berpindah ke Kristen, 2 rumah tangga ke Katolik, dan 1 rumah tangga ke Islam. Perpindahan agama ini sangat terkait dengan pola ekonomi sebuah rumah tangga, apakah dominan menjadi penambang emas maupun masih menjalankan perladangan, seperti yang akan saya jelaskan di bawah.

## 6. Praktik Kaharingan dalam Perubahan Ekonomi

Indikasi yang jelas terkait perubahan tatanan ekonomi baru dalam kehidupan sehari-hari di Samatuan adalah ketika ritual *bagaw*i atau pesta panen ladang tidak lagi digelar pada 1990-an. Penduduk Samatuan mengatakan sudah sulit menggelar *bagawi* karena hasil ladang semakin sedikit dan lebih banyak ladang dan waktu kerja terserap untuk menambang emas. Lebih dari itu, ketika perladangan sudah digantikan dengan *kerja batang* dan menambang emas, maka pesta panen secara komunal tersebut telah kehilangan maknanya karena matapencaharian sudah menjadi urusan setiap individu-rumah tangga, tidak perlu lagi menggunakan pertukaran tenaga kerja atau royong. Relasi pertukaran antara penduduk maupun dengan alam pun menjadi 'mati' (Dove, 1998). Prakti ritual Kaharingan kemudian tidak lagi didasarkan pada pertukaran sosial maupun kosmologis, namun ditentukan oleh surplus pendapatan dari masing-masing rumah tangga. Maka, kategori rumah tangga 'penambang' dan 'peladang' di Samatuan menjadi relevan untuk menguji bagaimana praktik Kaharingan mereka karena keduanya memiliki kondisi ekonomi yang berbeda.

Pada rumah tangga yang matapencahariannya dominan pada penambangan emas, terdapat kecenderungan untuk menggelar ritual Kaharingan yang meriah seperti *bahajat besar*, *balian tiga hari tiga malam*, *bahajat tahun baru*, dan tentunya *tiwah*. Data survei yang saya lakukan menunjukkan bahwa selama lima tahun terakhir, rumah tangga dalam golongan ini rata-rata mengeluarkan 23 juta rupiah tiap tahunnya untuk pembiayaan ritual Kaharingan. Beberapa rumah tangga kaya seperti *tokeh* atau penambang dengan lebih dua unit lokasi mengeluarkan biaya dari 50 juta sampai lebih dari 100 juta rupiah untuk membiayai *bahajat besar* maupun *tiwah*. Selama lima tahun terakhir, di Samatuan terdapat 16 ritual *bahajat* dengan tujuan seperti pengharapan anak sukses sekolah, mendapatkan untung usaha, keselamatan hidup, ucap syukur, maupun selamatan pembangunan rumah baru. *Bahajat besar* digelar dengan minimal mengurbankan tiga babi dewasa, menyediakan makanan, arak maupun tuak dan dilangsungkan tiga hari, dengan total pembiayaan rata-rata 15 juta sampai 20 juta rupiah. Ritual ini penuh dengan suasana pesta, makanan yang melimpah, musik yang terus berdentum keras mengiringi orang-orang menari, dan tuak arak yang selalu berputar. Tingginya frekuensi ritual *bahajat* ini dapat dipahami salah satunya karena banyaknya penduduk membangun rumah baru dari keuntungan penambangan.[20] Setiap membangun rumah maka penduduk akan selalu menggelar ritual bahajat masuk rumah.

Praktik Kaharingan lain yang cukup signifikan adalah meningkatnya intensitas ritual *tiwah*. Pada tahun 2012 terdapat 5 keluarga yang menggelar tiwah di Samatuan dan belasan lain di

[20] Ketika saya di sana terdapat 12 unit rumah yang baru atau sedang dibangun dengan gaya modern. Jumlah pembangunan ini termasuk banyak dan mudah diketahui karena jumlah rumah di Samatuan kurang lebih sekitar 100 rumah saja.

wilayah Bukit Batuah. Menariknya, kecuali keluarga kepala desa, empat keluarga lain adalah yang secara tradisional tidak tergolong keluarga bangsawan atau elite desa, di mana pada masa lalu akan sangat sulit untuk menggelar *tiwah*. Seperti halnya si Tomar, penambang yang sukses serta seorang *tokeh* di Samatuan, ia menggelar *tiwah* untuk leluhurnya dengan biaya sekitar 120 juta yang dikeluarkan dari dana sendiri. Setiap kali tiwah digelar, maka seluruh desa dan desa sekitar, bahkan penduduk desa hilir akan berdatangan. Ritual utama *tiwah* adalah mengambil tulang belulang leluhur dari kuburan untuk disemayamkan dalam *sandung*, agar arwah leluhur dapat diterima di *lewu liau* (surga). Dalam praktiknya yang terpenting bahwa ritual ini adalah pesta besar, digelar tujuh hari berturut-turut, pengunjung akan menari *manasai* dari pagi hingga malam, di mana makanan, tuak dan arak disediakan melimpah.

Apa yang diekspresikan oleh rumah tangga penambang di atas dalam ritual Kaharingan cenderung berbeda dengan apa yang dilakukan oleh rumah tangga peladang. Secara umum, tidak terlalu banyak ritual dan pesta yang digelar oleh rumah tangga ini dalam lima tahun terakhir. Ketika tidak terdapat keperluan mendesak untuk menggelar *balian* atau ritual daur hidup seperti melahirkan, pernikahan, atau kematian, kebanyakan dari mereka hanya menggelar satu ritual setiap tahun. Ritual ini adalah *bahajat tahun baru*, yang terkadang diikutsertakan diri dengan perayaan Natal dan Tahun Baru di desa. Ritual lain yang kadangkala digelar adalah *balian satu malam*, ritual ladang, dan *nahunan* (ritual memberi nama bayi). Pengeluaran rumah tangga untuk pembiayaan ritual dalam lima tahun terakhir cukup berbeda dari rumah tangga penambang, yakni rata-rata 2,4 juta per tahun tiap rumah tangga.

Ritual yang sering digelar oleh rumah tangga peladang memiliki corak 'dahulukan selamat' yakni perdukunan *balian*. Ritual *balian* tersebut hanya akan digelar dalam rangka kebutuhan yang mendesak seperti pengobatan atau ketika merasa bahwa *gana* sedang datang mengganggu keluarganya. Ketika tidak ada gangguan atau keperluan mencari keselamatan, maka golongan para peladang tidak perlu untuk menggelar ritual-ritual yang mengeluarkan banyak biaya sebagai mana *bahajat* meminta berkat atau usaha. Contoh kecil seperti yang terjadi pada Itom, ibu muda yang suatu saat perlu untuk segera menggelar ritual *balian*. Ia mendapat mimpi jika *gana* akan membunuh anaknya yang berusia empat tahun. Itom tidak tahu mengapa *gana* begitu membenci anaknya, yang ia tahu jika tidak menggelar balian sesegera mungkin, maka anaknya akan mati. Siang sebelum ritual digelar, tetangga dan kerabat dekat sudah membantu memberi keperluan ritual seperti daun banyan dari hutan, beras, tuak, anak babi, dan kain *bahalai*. Keluarga Itom sendiri menyiapkan ayam, nasi dan bambu, sirih pinang, dan uang 500 ribu rupiah untuk membayar si *balian.* Untuk ritual tersebut keluaraga Itom mengeluarkan biaya sekitar 700 ribu rupiah.

Di luar efisiensi ritual, pengaruh dari agama baru membuka kesempatan penduduk desa khususnya rumah tangga peladang untuk berpindah dari Kaharingan karena secara ekonomi dirasa memberatkan. Kristen menjadi alternatif kepindahan karena penetrasinya di Samatuan dalam keseharian lebih kuat dan menarik dibanding Hindu Kaharingan maupun agama lain. Salah satu contohnya adalah Seniun, salah satu penduduk yang masih aktif berladang dan juga sebagai perajin tas rotan. Pada 2011, Seniun dan keluarganya dibaptis di gereja oleh bantuan guru-guru dan pendeta yang kebetulan datang dari hilir. Ia memiliki alasan personal terkait perpindahan agama, yakni untuk mengubah kondisi kehidupan khususnya sakit punggung dan darah tinggi yang tak kunjung sembuh. Seniun berkata siapa tahu dengan menjadi Kristen ia mendapat pertolongan dari Tuhan, walaupun sampai sekarang ternyata tidak ada perubahan terhadap penyakitnya. Alasan yang lebih penting menurutnya adalah ritual-ritual Kaharingan semakin mahal dan merepotkan dirinya. Sementara dalam Kristen semua ritual dapat dibungkus dengan kebaktian, termasuk upacara kematian. Pendapatan keluarganya yang kecil membuat dirinya belum berfikir untuk meniwahkan leluhurnya. Maka kepindahannya ke Kristen selain untuk

menghilangkan beban tradisi tersebut, juga untuk tidak memberatkan anak-anaknya kelak yang harus menggelar *tiwah* untuknya.

Citra Kristen yang lebih efisien di atas tidak terlalu menjadi perhatian bagi para rumah tangga penambang yang kebanyakan masih beragama Hindu Kaharingan. Untuk para penambang yang sukses, Kaharingan bukanlah beban secara ekonomi dan mereka masih mempraktikkan ritualnya secara intensif. Ini menunjukkan bahwa dalam tatanan sosial ekonomi baru, orang yang mengeksploitasi alam (penambang)-lah yang menghidupi Kaharingan, sedangkan peladang yang dulunya menjadi penyokong agama ini kini justru berpindah agama lain. Meskipun demikian, kadang kala kepindahan ke Kristen dapat menjadi strategi di masa depan bagi para keluarga penambang. Jika suatu saat tidak ada biaya untuk menggelar ritual Kaharingan, maka menjadi Kristen secara adat maupun sosial tidak lagi wajib untuk menggelar ritual Kaharingan. Namun ketika ketika ekonomi rumah tangga sedang membaik, ritual Kaharingan dan pesta yang digelar dapat menjadi sarana untuk meningkatkan status sosial keluarga, mengingat pada masa lalu selain bangsawan tidak mudah menggelar upacara-upacara yang besar. Alasan inilah yang membuat beberapa rumah tangga Kristen di Samatuan juga menggelar baik *bahajat besar* maupun *tiwah*. Dengan demikian, praktik agama Kaharingan di Samatuan mencerminkan bahwa status keagamaan bukan hanya ditentukan oleh kuatnya kepercayaan, pelembagaan agama, maupun loyalitas terhadap tradisi, namun juga situasi sosial ekonomi dari setiap rumah tangga.

## 7. Kesimpulan

Perkembangan politik pasca reformasi dengan munculnya wacana multikulturalisme dan toleransi agama mengubah sikap negara menjadi 'melunak' kepada agama-agama lokal dikategorikan tidak resmi dan dianggap *liyan* sebelumnya. Hal ini dianggap sebagai perkembangan positif dari isu kebebasan agama di Indonesia, bahwa pemeluknya sudah tidak lagi khawatir ketika menampilkan praktik keagamanan mereka dan tidak kehilangan identitas mereka (Fasya dkk., 2015: 257). Dalam kasus Kaharingan Kalimantan, perkembangan ini semakin dapat menegaskan keberadaan agama ini untuk diakui negara, yang mana telah diperjuangkan oleh para tokoh-tokohnya sejak berpuluh tahun yang lalu. Tak bisa dipungkiri politik pengakuan dan perjuangan para aktivisnya inilah yang membuat agama tradisi dari leluhur Dayak ini dapat bertahan hingga kini di Kalimantan Tengah.

Namun demikian, dinamika institusionalisasi Kaharingan dan upaya inkorporasi dengan struktur negara tersebut ternyata tidak selalu berbanding lurus dengan apa yang terjadi di pedesaan Dayak, tempat yang justru menjadi basis penganut agama ini. Seperti dalam kasus Tumbang Samatuan di atas, apa yang disarankan oleh Majelis Besar tentang pelembagaan dan rasionalisasi praktik peribadatan Kaharingan tidak sepenuhnya dilakukan dan cenderung diabaikan. Bahkan pada beberapa tahun terakhir umat Kaharingan di sana justru berpindah ke agama lain. Hal ini karena dalam kasus pedesaan Dayak, terdapat problem yang lebih mendasar yakni transformasi agraria yang menyebabkan mulai ditinggalkannya perladangan berpindah menuju ekonomi yang lebih ekstraktif dan kapitalistik. Memudarnya perladangan yang secara historis menjadi dasar dari keagamaan Kaharingan membuat ritual-ritual agama ini tidak lagi berfungsi komunal namun lebih pada peningkatan status sosial individu-rumah tangga. Maka perpindahan ke Kristen menjadi alternatif jika situasi ekonomi rumah tangga tidak sedang mendukung.

Apa yang ingin saya katakan di sini adalah bahwa tidak ada yang salah ketika agama lokal kini telah mendapatkan pengakuan dari negara. Namun hemat saya, semangat multikulturalisme pasca reformasi hendaknya tidak hanya diterjemahkan pada persoalan yang bersifat administratif.

Lebih penting bahwa perhatian juga diberikan pada persoalan perubahan lingkungan dan sosial-ekonomi, di mana komunitas keagamaan ini hidup. Hal ini mengingat karena sifat keagamaan Kaharingan tidak bisa dilepaskan dari kesatuan hidup antara ekologi, sosial ekonomi dan budaya.

**Daftar Pustaka**

Badan Pusat Statistik (BPS) Kalimantan Tengah, 2012, *Kalimantan Tengah Dalam Angka 2012*, Palangkaraya: BAPPEDA Kalimantan Tengah dan BPS Kalimantan Tengah.

Baier, Martin, 2007, "The Development of the Hindu Kaharingan Religion: A New Dayak Religion in Central Kalimantan," dalam *Anthropos*, Bd. 102, H. 2. (2007), pp. 566-570.

Crevello, Stacy, 2004, "Dayak Land Use Systems and Indigenous Knowledge," dalam *J. Hum. Ecol*., 16(2): 69-73 (2004).

de Jong, Edwin, 2013, *Making a Living between Crises and Ceremonies in Tana Toraja: The Practice of Everyday Life of a South Sulawesi Highland Community in Indonesia*. Leiden & Boston: Brill.

De Koninck, Radolphe., Stephane Bernard, and Jean F. Bissonnette (Eds), 2011, *Borneo Transformed; Agricultural Expansion on the Southeast Asia Frontier*, Singapore: NUS Press.

Dove, Michael. 1998. "Living rubber, dead land, and persisting systems in Borneo; Indigenous representations of sustainability," dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (1998), no: 1, Leiden, Hlm. 20-54.

Duncan, Christopher R. 2003. "Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia" dalam *Ethnology*, Vol. 42, No. 4 (Autumn, 2003), pp. 307-322

Fasya, Adib 'Aunillah, Alif Al Hilal Ahmad, Muhammad Lukman Arifianto and Zainurrakhmah. 2015. "The Dynamics of Relation between the State and Local Religions in Indonesia: Between Idealism and Reality"AL ALBAB - *Borneo Journal of Religious Studies* (BJRS) Volume 4 Number 2 December 2015 hlm. 251-260.

Geertz, Clifford. 1979." "Internal Conversion" in Contemporary Bali" dalam Lessa and Vogt, *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Fourth Edition, Harper & Row Publishers New York, 1979, hlm.444-455

____________. 1976, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

Hasse, J, Bernard A Risakotta, Zainal A Bagir. 2011. "Diskriminasi Negara terhadap Agama di Indonesia: Studi atas Persoalan Posisi Hukum Towani Tolotang Pasca Pengakuan Agama Resmi" dalam *Kawitsara* Volume 1, No. 2, 17 Agustus 2011, Hlm. 103-212.

Hefner, Robert. 1999. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: LKIS

Hidayah, Sita. 2012. The Politics of Religion The Invention of "Agama" in Indonesia dalam *Kawistara* Vol. 2 No.2, 17 Agustus 2012 Hlm.105-224

Koentjaraningrat, 1998, *Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Kumoro, Nindyo B. 2015. *Antara Ladang, Tambang dan Kaharingan Pengaruh Sistem Ekonomi Baru terhadap Praktik Keagamaan di Pedesaan Dayak, Kalimantan Tengah*. Yogyakarta: Tesis Jurusan Ilmu Antropologi Universitas Gadjah Mada

Mahin, Marko, 2009, *Kaharingan: Dinamika Agama Dayak di Kalimantan Tengah*, Depok: Disertasi Program Pasca Sarjana Fisip UI.

Metcalf, Peter, 1981, "Meaning and Materialism: The Ritual Economy of Death," dalam *Man*, New Series, Vol. 16, No. 4 (Dec., 1981), 563-578.

Miles, Douglas, 1965, "Socio-Economic Aspects of Secondary Burial," dalam *Oceania*, Vol. 35, No. 3 (Mar., 1965), pp. 161-174.

____________, 1966, "Shamanism and the Conversion of Ngadju Dayaks," dalam *Oceania*, Vol. 37, No. 1 (Sep., 1966), pp. 1-12, Oceania Publications, University of Sydney.

Nugraha, Agung, 2005, *Rindu Ladang: Perspektif Perubahan Masyarakat Desa Hutan*, Banten: Wanaaksara.

Nurjaya, I Nyoman, 2005, "Sejarah Hukum Pengelolaan Hutan di Indonesia," dalam *Jurisprudence*, Vol.2, No. 1, Maret 2005: 35-55.

Popkin, L., Samuel, 1986, *Petani Rasional*, Jakarta: Lembaga Penerbit Yayasan Padamu Negeri.

Provinse, John, H., 1937, "Cooperative Ricefield Cultivation among the Siang Dyaks of Central Borneo," dalam *American Anthropologist*, New Series, Vol. 39, No. 1 (Jan. - Mar., 1937), pp. 77-102.

Radam, Haloei, N., 2001, *Religi Orang Bukit: Suatu Lukisan Struktur dan Fungsi dalam Kehidupan Sosial Ekonomi*," Yogyakarta: Penerbit Semesta.

Ramstedt, Martin. 2004. *Hinduism in modern Indonesia: between local, national, and global interests /* Edited by Martin Ramstedt. RoutledgeCurzon – IIAS Asian studies series. Hlm. 184-225.

Reuter, Thomas. 2009. "Globalisation and Local Identities: The Rise of New Ethnic and Religious Movements in Post-Suharto Indonesia" dalam *Asian Journal of Social Science* 37 (2009) 857–871

Rousseau, Jerome, 1990, *Central Borneo: Ethnic and Social Life in a Stratified Society*, Oxford: Clarendon Press-Oxford.

Schärer, Hans. 1963. *Ngaju Religion; The Conception of God Among A South Borneo People*. Netherlands: KITLV Martinus-Nijhoff

Schiller, Anne. 2007. "Activism and Identities in an East Kalimantan Dayak Organization" dalam *The Journal of Asian Studies* / Volume 66 / Issue 01 / February 2007, pp 63 - 95

____________. 1997. *Small Sacrifice: Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*. Oxford University Press: New York

____________. 1996. "An "Old" Religion in "New Order" Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation" dalam *Sociology of Religion*, Vol. 57, No. 4 (Winter, 1996), pp. 409-417

Seavoy, Ronald, E., 1973, 1973b, "The Shading Cycle in Shifting Cultivation" dalam *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 63, No. 4 (Dec., 1973), pp. 522-528.

Scott, C., James, 1994, *Moral Ekonomi Petani; Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, Cetakan ke-IV.

Syaifuddin, Achmad Fedyani, 2016, "Membumikan Multikulturalisme di Indonesia" dalam *Jurnal Antropologi Sosial Budaya Etnovisi* Vol. II, No. 1, April 2006

van Klinken, Gerry. 2006. "Colonizing Borneo: State-Building and Ethnicity in Central Kalimantan," dalam *Indonesia*, No. 81 (Apr., 2006), pp. 23-49.

# Tradisi *Suroan* sebagai Ruang Toleransi Antar-Masyarakat Dusun Kutorejo Desa Kalipait Kecamatan Tegaldlimo Kabupaten Banyuwangi

*Ary Budiyanto & Uun Triya Tribuce*

*Tradisi Jawa suroan adalah tradisi yang juga dilaksanakan pada bulan Suro oleh masyarakat Buddha-Buddo Djawi Wisnu (Theravada) dan Islam Jawa Dusun Kutorejo, Desa Kalipait, Banyuwangi. Pelaksanaan tradisi suroan, yang mulanya berakar dari nilai tradisi Islam Kejawen (Solikhin, 2010), di masyarakat Buddo Djawi Wisnu memiliki makna sebagai sarana dan praktik untuk meminta maaf kepada "Ibu Bumi" atas kesalahan yang telah dilakukan selama setahun. Namun, seiring dengan masuknya Buddha Theravada ke dusun ini menumbuhkan pemaknaan baru di masyarakat yang telah pindah ke agama ini menjadi bentuk ritual bakti kepada leluhur dengan mempersembahkan sesajian (pattidāna). Munculnya pemaknaan baru ini menyiratkan adanya perebutan ruang nilai pada tradisi suroan, seiring dengan masuknya ide-ide baru ke masyarakat. Dengan mengkomparasikan makna tradisi suroan bagi masyarakat Buddha-Buddo Djawi Wisnu dan Islam Jawa Dusun Kutorejo penelitian ini menemukan adanya perbedaan dan persamaan dalam memaknai tradisi suroan: perbedaan tradisi suroan antara masyarakat Buddha-Buddo Djawi Wisnu dengan Islam Jawa Dusun Kutorejo terletak pada makna sura dan pelaksanaan tradisi suroan. Sementara itu, persamaannya dapat dilihat pada makna tradisi suroan yang bergeser menjadi tradisi bersama memperingati pergantian tahun. Perubahan makna dan pelaksanaan tradisi suroan seiring kebaruan perspektif ideologi religiusitas yang masuk di masyarakat Dusun Kutorejo yang plural menandai adanya dinamika ruang toleransi yang diperebutkan, bergeser, dan berubah. Hingga sampai tulisan ini dibuat tradisi suroan masih menjadi sacred canopy hidup bersama namun perlahan tengah mengalami segregasi makna dan praktiknya.*

## 1. Pendahuluan

Terdapat beberapa penelitian yang membahas tentang tradisi *suroan* yaitu Ana Latifah (2014) dengan judul *Kepercayaan Masyarakat Terhadap Upacara Tradisi satu Sura di Desa Traji Kecamatan Parakan Kabupaten Temanggung* yang membahas tentang sejarah, pelaksanaan tradisi *suran*, hingga makna yang terdapat dalam tradisi *suran*. Makna pelaksanaan tradisi *suran* [atau *suroan*] di Desa Traji adalah wadah menggalang persatuan dan kesatuan bagi seluruh umat beragama, dan melestarikan adat kebudayaan tradisional masyarakat Desa Traji peninggalan nenek moyang. Penelitian lain dilakukan oleh Fitria Prihatina Nur Aisyiyah (2008) dengan judul *Tradisi Suran di Dusun Tutup Ngisor, Desa Sumber, Kecamatan Dukun, Kabupaten Magelang*. Tradisi ini dilaksanakan dengan uyon-uyon Candi ke makam Romo Yoso Soedarmo dan ditutup dengan pertunjukan tradi Kembar Mayang dan Lumbung Tugu Mas dan ditutup dengan kirab *Jathilan*.

Buku yang membahas tentang tradisi *suroan* ditulis oleh Muhammad Solikhin berjudul *Misteri Bulan Suro Perspektif Islam Jawa*. Dalam buku ini Solikhin membahas makna *sesajen* yang terdapat dalam tradisi *suroan* beserta maknanya. Bila penelitian sebelumnya selalu mengaitkan tradisi *suro* dengan umat Islam, penelitian yang dilakukan oleh Nusya Kuswatin dengan judul *Senjata Cakra di Atap wihara Theravada Sinkretisasi Pasca 1965 di Tirtoarum* menghubungkan tradisi *suro* dengan umat Buddha, khususnya Dusun Kutorejo, Banyuwangi. Nusya Kuswatin menggambarkan bagaimana proses awal sinkretisme terjadi di Kutorejo yang sepertinya tak banyak perubahan saat penelitian ini dilakukan. Namun, penelitian tersebut tidak

secara khusus membahas komparasi pemaknaan tradisi *suro* bagi masyarakat Buddha dan Islam di Tengger.

Tradisi *suroan* sendiri tidak bisa dipisahkan dalam arus Islamisasi (Salim, 1986:971). Proses islamisasi yang terjadi di pulau Jawa pertama kali dilakukan pada zaman Kesultanan Demak dengan Walisongo. Namun di suatu masa pada era islamisasi ini ada juga yang menawarkan syariat Islam murni terutama ketauhidan sehingga kadang kurang begitu diterima oleh masyarakat seperti yang tampak dalam kisah Syekh Lemah Abang versus Walisongo. Ketidakberhasilan kesultanan Demak dan Walisongo mengislamkan pulau Jawa diganti dan dilanjutkan oleh Sultan Agung dari Mataram. Menurut Latifah (2014:49), cara yang dilakukan Sultan Agung salah satunya adalah dengan memadukan penanggalan sistem Jawa yang masih menggunakan tradisi Hindu dengan sistem penanggalan Islam dengan menggunakan penanggalan Hijriyah dengan menjadikan tanggal satu Muharram atau tanggal satu Suro sebagai tahun baru Jawa. Serta menciptakan genealogi penguasa dan masyarakat di dalam Babad Tanah Jawa dengan memperkenalkan sistem *Pangiwa* dan *Panengen* (turunan Dewa dan Nabi). Ritual peringatan tahun baru Suro ini kemudian diisi dengan ritual-ritual agraris yang bernafaskan Islam masa itu dan kemudian menjadi tradisi umum bagi seluruh orang Jawa hingga kini tak terkecuali penganut aliran Buddo Djawi Wisnu yang tumbuh di Surabaya di tahun 1925 namun dengan pemaknaan yang berbeda mengenai asal arti yang mendasari kata dan makna Suro (lihat penjelasan di bawah).

Pasca peristiwa G30S/PKI tahun 1965, pemerintah meminta penganut aliran Buddo Djawi Wisnu untuk memeluk salah satu dari lima agama yang disahkan pemerintah dengan tujuan menghindari tuduhan ateis kepada penganut aliran Buddo Djawi Wisnu. Hal ini disebabkan Buddo Djawi Wisnu dianggap bukanlah agama oleh pemerintah. Akhirnya, penganut aliran Buddo Djawi Wisnu berpindah keyakinan dan sebagian besar memilih berpindah memeluk agama Islam dan Buddha. Dikarenakan telah bergabung dengan agama Buddha (selanjutnya disebut Buddha-Buddo Djawi Wisnu atau BBDW), maka dalam setiap puja melakukannya dengan dua prosesi yaitu prosesi adat dan tata aturan agama Buddha yaitu dengan membacaan *paritta* suci setelah ritual adat. Di tempat dan acara yang sama, juga terdapat komunitas lain yang juga melakukan tradisi ini yaitu komunitas masyarakat Islam Jawa yang juga berasal dari kepercayaan Buddo Djawi Wisnu yang memilih bergabung dengan agama Islam (selanjutnya disebut Islam Jawa atau IJ).

Pengertian tentang tradisi dijelaskan oleh beberapa pendapat ahli, Sumadi menyatakan bahwa tradisi sebagai bagian dari kebudayaan lebih ditekankan pada pola-pola budaya yang masih berkembang dan cenderung merupakan warisan dari masa lalu (Sumadi, 2013:1). Menurut C. A. van Peursen (1988:11), tradisi merupakan proses pewarisan atau penerusan norma-norma, adat istiadat, kaidah-kaidah, dan harta-harta. Tradisi dapat diubah, diangkat, ditolak, dan dipadukan dengan berbagai ragam perbuatan manusia. Secara umum, tradisi diartikan sebagai kebudayaan yang berasal dari masa lalu dan diteruskan pada masa sekarang, namun sebenarnya dibangun secara simbolik pada masa sekarang dan bukannya sesuatu yang diturunkan dari masa lalu (Handler dan Linnekin dalam Manuati, 2004:41). Apa yang tengah terjadi saat ini di masyarakat Dusun Kutorejo, Desa Kalipait, Banyuwangi memperlihatkan bagaimana tradisi ritual *suroan* ini direkonstruksi ulang ketika ideologi religiusitas yang baru (Islam dan Buddha Theravada) masuk ke mereka.

Tradisi memiliki hubungan yang erat dengan ritual karena ritual sebagai aplikasi dari berkembangnya tradisi pada kehidupan masyarakat. Durkheim (Pals, 2012:160161) mengemukakan fungsi ritual yaitu untuk membuka ikatan antara anggota klan dari masa lalu dengan anggotanya yang sekarang masih hidup. Untuk kemudian tradisi ritual *suroan* yang direkonstruksi ini, menurut Piotr Sztompka (2007:75-76), akan kembali menyediakan Fragmen Warisan Historis sebagai yang bermanfaat bagi kolektifitas masayarakat setempat. Ia

memberikan Legitimasi bagi pandangan hidup, keyakinan, pranata dan aturan yang telah ada. Menyediakan Simbol Identitas Kolektif yang meyakinkan, memperkuat loyalitas primodial kepada komunitas dan kelompok mereka. Tak jarang pula sebagai Tempat Pelarian dari keluhan, ketidakpuasan dan kekecewaan kehidupan yang dijalani lewat pengaduan nasib mereka pada yang ilahi dalam tradisi *suroan* ini.

Dalam perkembangannya tradisi *suroan* yang dilaksanakan oleh hampir semua masyarakat Jawa tumbuh dengan cara yang berbeda. Begitu pula yang terjadi saat pelaksanaan tradisi *suroan* oleh masyarakat BBDW dan IJ Dusun Kutorejo. Meskipun mereka berasal dari satu aliran yaitu Buddo Djawi Wisnu tetapi dalam pelaksanaanya mereka menggunakan cara-cara sesuai dengan agama yang mereka yakini saat ini sehingga terdapat dua perspektif pelaksanaan tradisi *suroan* di Dusun Kutorejo yaitu secara BBDW dan Islam Jawa. Adanya dua perspektif pelaksanaan tradisi *suroan* di Dusun Kutorejo, Banyuwangi merupakan hal unik yang ditelaah oleh penulis berkenaan dengan bagaimana tradisi *suroan* ini seakan menjadi medan perebutan makna dan praktiknya dalam bertoleransi agar masyarakat yang tengah merekonstruksi identitas religiusitas mereka ini tetap harmoni.

Untuk menjawab hal itu maka dua rumusan masalah berhubungan dengan tradisi suroan di Dusun Kutorejo, Banyuwangi yaitu bagaimana tata pelaksanaannya dan apa persamaan dan perbedaanya akan diulas. Dengan mengetahui tata pelaksanaan tradisi suroan di dua perspektif BBDW dan Islam Jawa dan memaparkan makna yang terkandung dalam tradisi suroan Dusun Kutorejo, Banyuwangi maka akan terlihat bgaimana dua komunitas yang kini tersegregasi oleh religiusitas baru mereka menciptakan batas-batas bertoleransi dalam melaksanakan tradisi suroan mereka agar tetap harmoni. Tidak seperti yang Dhafamony (1995) lihat bahwa ritual adalah ungkapan yang bukan ditanamkan dengan rasionalitas melalui rasionalisasi-rasionalisasi namun lebih bersifat simbolik, pada realitasnya awalnya terdapat proses penafsiran ulang atas simbol-simbol ini, sebuah proses-proses rasionalisasi agar pelaksanaan ritual suroan ini diharapkan sesuatu perubahan dari manusia menuju situasi yang “agamais” atau menuju yang “kudus” sesuai dari perspektif mereka masing-masing . Manusia diharapkan bertransformasi menuju situasi yang “lain sama sekali” namun tak lepas dari batas-batas ‘kesucian’ dari kelompok mereka.

## 2. Metodologi

Lokasi Penelitian dilakukan di Dusun Kutorejo, Desa Kalipait, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi yang dilakukan selama 6 bulan dihitung mulai penyusunan proposal penelitian, seminar proposal penelitian, pengumpulan data, analisis data, dan pelaporan hasil penelitian. Dengan pendekatan kualitatif komparatif penelitian ini mengkomparasikan makna dan praktik tradisi *suroan* bagi masyarakat Buddha-Buddo Djawi Wisnu dan Islam Jawa Dusun Kutorejo, Banyuwangi. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, maka diperoleh data penelitian berubah kata-kata dan tindakan hasil observasi dan wawancara selama penelitian dilakukan. Observasi dilakukan selama pelaksanaan tradisi *suroan* dan dianalisa berdasarkan hasil wawancara dengan informan. Informan yang dipilih berdasarkan teknik *snowball* yang diawali dari Mbah Parno dan Pak Wandi selaku informan kunci serta didukung oleh Pak Gito selaku informan pendukung keduanya. Observasi langsung dilakukan saat pelaksanaan tradisi *Suroan,* kemudian secara emik menanyakan kepada Mbah Parno, Pak Sugito, dan Pak Wandi tentang sejarah, mantra yang dibaca, pelaksanaan, dan makna sesajian yang terdapat selama pelaksaaan tradisi *suroan* di Dusun Kutorejo.

**4. Akar Tradisi Suro di Masyarakat Tengger Dusun Kutorejo**

Menurut Resi Kusumodewo (1985:45) dalam bukunya *Weddo Djojo Sampurno*, tradisi Suro menurut masyarakat Buddo Djawi Wisnu mereka kenal sebagai memperingati hari pertama bulan *Manggasri*. Pada tanggal 1 bulan *Manggasri* ini masyarakat menghormati para leluhur di alam *Surolojo*, yaitu alam tempat bersemayam pada dewa juga para bidadari. Selain itu, peringatan itu juga untuk menghormati keluarnya manusia dari *Guwo Garbane wong tuwo wadon* (Rahim) melihat alam terang, yaitu alam dunia ini pada hari raya *Suro*. Oleh karena itu, harus diadakan selamatan lengkap dengan *sesajen*nya. Sebagai pencetus mula *suroan* di masyarakat Tengger Dusun Kutorejo sebagian besar dari masyarakat masih melakukan prosesi ritual *suroan* ini. sebelumnya, selama satu bulan sebelum bulan Suro, yaitu bulan Wuso, banyak orang yang melakukan tirakat *ngeposne badan pribadi roso* dengan melakukan tirakat baik di hutan atau di rumah. Dikatakan pula bahwa tirakat menyucikan diri dan berusaha menambah ilmu dan pengertian tidak hanya dilakukan oleh manusia tetapi juga dilakukan oleh para dewa di alam dewa. Bahkan apa yang dilakukan oleh manusia merupakan turunan dari apa yang dilakukan oleh para dewa di alam *Surolojo* karena keberanian yang dimiliki oleh manusia merupakan turunan dari sikap para dewa (Resi Kusumodewo, 1985:35).

Bagi masyarakat BBDW, sejarah munculnya tradisi *suroan* berasal dari para *pinisepuh* dan para dewa yang menaungi Pulau Jawa. *Suro* artinya watak yaitu watak *Suro*. Menurut mereka dan kitabnya, watak umat Buddo adalah watak yang berasal dari leluhur yaitu watak *Suro.* Suro berasal dari kata *SUROJO* yang merupakan singkatan dari Suro Lojo yang berarti watak para dewa. Hal ini disebabkan suku Jawa adalah keturunan para dewa sehingga memiliki watak dewa. Selain itu, munculnya tradisi *suroan* mengacu pada "orang-orang yang berani" pada saat itu. Hal itu berdasarkan arti kata *Suro* berasal dari kata *Sura* yang berarti berani. Arti berani dalam hal ini merujuk pada orang-orang sakti melakukan puasa, tirakat, *menggembleng* ilmunya di tengah hutan di bulan Suro. Selama satu bulan yaitu bulan Suro (Besar) mereka dengan berani datang sendiri ke hutan dan menyepi hidup di hutan. Mereka dengan berani *menggembleng* ilmu yang mereka miliki.

Pelaksanaan tradisi *suroan* oleh masyarakat BBDW berbeda dengan pelaksanaan tradisi *suroan* yang dilakukan oleh masyarakat pada umumnya, dalam masyarakat BBDW Dusun Kutorejo, secara umum upacara *suroan* dilaksanakan dalam lima tahap, yakni *poso*, pengambilan air tirta di Kucur, puja bakti setiap malam dalam tiga malam, *lek-lekan* atau tidak tidur semalam suntuk, dan hari raya *Sur*o (lihat pula *Kuswatin*, 2016). Sebagaimana masyarakat BBDW Dusun Kutorejo, masyarakat yang telah Islam juga meyakini bahwa sejarah munculnya tradisi *suroan* ini berasal dari tinggalan *tiyang sepuh* (orang tua) zaman dahulu. [tak ada catatan yang didapat di lapangan tentang siapa yang menyebarkan islam Jawa di Dusun ini, yang tertinggal adalah cerita pinisepuh]. Merekapun meyakini bahwa sebenarnya tradisi *suroan* adalah tradisi asli milik orang Jawa, jadi tidak peduli apa agama yang dianutnya mereka akan melaksanakan tradisi *suroan* ini, meskipun dengan praktik yang berbeda-beda. Upacara *suroan* dilaksanakan dalam lima tahap, yakni *poso*, pengambilan air tirta di Kucur, puja bakti setiap malam dalam tiga malam, *lek-lekan* atau tidak tidur semalam suntuk, dan hari raya *Sur*o. Pelaksanaan tradisi *suroan* oleh masyarakat Islam Jawa Dusun Kutorejo dilaksanakan dengan kenduri, membacakan *al-fatihah*, dan makan bersama di masjid. Diungkapkan oleh salah seorang informan yang menganut Islam Jawa bahwa bulan Suro merupakan patokan tahun sebagai bulan pertama dalam penanggalan Islam Jawa. Sebagai tahun baru, dalam pelaksanaanya menggunakan *selamatan* atau *takira*n dengan tujuan semoga keluarga selamat.Tradisi *takiran* ini pun juga menjadi bukti bahwa sejarah munculnya tradisi *suroan* dengan *takiran* (membawa makanan dengan nampan yang terbuat dari anyaman bambu) sudah ada sejak zaman dahulu. Perayaan *suroan* dengan *takiran* berasal dari bapak dan juga mbahnya, sehingga karena sudah diadakan, ia menjaga tradisi tersebut. *Suroan* yang dilaksanakan oleh masyarakat Islam Jawa dilakukan dimulai dengan kenduri di masjid dengan

membawa *ancak* yang di atasnya terdapat *takir* (tempat seperti nampan dari bambu dengan berisi makanan). Ketika tiba di masjid diadakan sholat bersama (berjamaah) terlebih dahulu. Setelah rangkaian sembahyang usai, dilanjutkan dengan makan bersama makanan di takir tersebut. Selain itu, juga terdapat bubur suro tetapi bubur suro bagi masyarakat Islam berbentuk *jenang* dengan 5 warna.

Tradisi *Suroan* itu sendiri dalam Perspektif Ajaran Islam**,** menurut Solikhin (2010:83), kata dasar *suroan* dari kata *Suro* yang berasal dari kata *asyura* yang dalam bahasa arab berarti sepuluh yakni tanggal 10 bulan Muharram. Hal itu menunjukkan bahwa tanggal 10 bulan Muharram menjadi tanggal yang penting bagi umat Islam. Beberapa sebab diistimewakannya bulan Muharram adalah sebagai berikut pertama, Nabi Musa bersama pengikutnya bebas dari serangan Fir'aun setelah menyeberangi Laut Merah karena kekuasaan Allah dan mereka melakukan puasa sebagai wujud bakti kepada Allah. Kedua, untuk memperingati tanggal wafatnya Sayidina Husein bin Ali bin Abi Thalip yang merupakan cucu Nabi di padang Karbala (tanggal 10 Muharram) karena menentang pemerintahan yazid bin Mu'awiyah. Ketiga, Nabi Adam bertemu dengan Siti Hawa, keempat, Nabi Yunus keluar dari perut ikan nun.Kelima, kapal Nabi Nuh terdampar di bukit Arafah (Solikhin, 2010:204). Umat islam mempercayai keistimewaan lain dari bulan *Asyura* yakni apabila melakukan puasa Assyura maka dosanya akan diampuni selama setahun. Keyakinan-keyakinan ini juga telah masuk dalam kesadaran masyarakat Dusun Kutorejo sejak Pasca 65.

Sebagaimana masyarakat dusun Kutorejo yang menjadi umat Buddha, sebagian dari mereka yang menjadi muslim taat ini kemudian juga menghindari praktik yang cenderung syirik dalam kategori ajaran Islam, yakni memberikan sesajian atau persembahan selain untuk Allah.

Sementara itu pembina umat Buddha Theravada menafsirkan praktik tradisi *suroan* ummat Agama Buddha Dusun Kutorejo ini dengang memandang bahwa tradisi lokal termasuk *Suroan* ini bukanlah sebagai sesuatu yang salah dan bahkan dalam beberapa khotbah Sang Buddha, Beliau menjelaskan bagaimana tradisi tersebut dilakukan. Dengan melihat tujuan diadakannya tradisi *suroan* dalam masyarakat Jawa adalah adanya kemakmuran dan keselamatan bagi kehidupan masyarakat. Hal ini sesuai dengan yang diajarkan oleh Sang Buddha di *Mahāparinibbāna Sutta* dalam *Dīgha Nikāya* (Walshe, 2009:200) yaitu salah satu syarat kesejahteraan masyarakat yaitu menghormati dan menghargai tempat-tempat suci mereka dan mereka dengan taat melaksanakan puja bakti, baik tempat suci yang berada dalam kota ataupun yang berada di luar kota. *Sesajian* yang dipersembahkan oleh masyarakat pada masa kehidupan Sang Buddha kepada para dewa mirip dengan persembahan yang diberikan oleh masyarakat pada tradisi *suroan* kepada para mahkluk diseluruh bumi untuk menjaga kehidupan mereka. Salah satu tujuan dari mempersembahkan *sesajian* terdapat dalam *paritta Ettāvatātiādipattidana* yaitu agar para dewa dan para naga turut bersukacitta atas jasa yang dipersembahkan sehingga memelihara ketentraman dunia (Bhikkhu Dhammadiro, 2005:50). Meskipun demikian, *sesajian* yang dipersembahkan dalam sebuah ritual tradisi memiliki syarat. Salah satu syarat *sesajian* yang dapat dipersembahkan terdapat dalam *Kosalasaṃyutta* dari *Saṃyuttanikāya* (Bhikkhu Bodhi,2007:385) yaitu tidak adanya pembunuhan. Syarat ini kemudian dimaknai dengan kompromi antara adat *suroan* yang lama dengan cara tidak membunuh namun membeli bahan sesajian yang berupa masak hewan dari pasar. Tradisi menghormati leluhur dan para dewa dengan menggunakan *sesajian* seperti yang dilakukan dalam tradisi *suroan* masyarakat Dusun Kutorejo ini sepertinya mirip dengan tradisi yang telah ada sejak zaman Sang Buddha seperti yang tercatat dalam *Pattakammasutta* dalam *Aṇguttara Nikāya* (Bhikkhu Bodhi, 2015:67) Sang Buddha menganjurkan kepada para siswa perumahtangga untuk melakukan persembahan *sesajian* kepada para leluhur (*pubbapetabāli*) dan para dewa (*devatabāli*). Seiring dengan tumbuhnya kesadaran yang lebih buddhis di masyarakat Dusun Kutorejo inipun ada yang melangkah lebih jauh melaksanakan ajaran Buddha yang terdapat dalam *Kūṭadanta Sutta* dalam

*Dīgha Nikāya* (Walshe, 2009:95) yakni melakukan jenis pengorbanan (sesajen) yang baik yaitu pengorbanan bukan dengan melakukan pembunuhan kepada mahkluk lain melainkan dengan dana, menjaga pikiran dan perasaanya, serta menjalankan sila.

Adanya perbedaan ruang tafsir dari praktik *suroan* ini menunjukkan adanya dinamika pewacanaan dan, dalam sisi tertentu, ada perebutan kuasa makna arti suroan. Tradisi ritual suroan menjadi ruang bersama dan sekaligus ruang bagi penafsiran kelompok mereka masing-masing. Sebuah batas-batas untuk kebersamaan tercipta, mencipta langgam harmoni dan juga segregasi masyarakat Dusun Kutorejo.

### 5. Batas Toleransi: Sinkretisme dan Purifikasi

Pada realitasnya proses sinkretisme yang terjadi akibat pertemuan dua praktik budaya yang berbeda dalam tradisi suroan ini dapat dikatakan sebagai praktik yang beyond tolerance. Watak orang Jawa yang eklektisme terhadap sesuatu yang dianggap baik dan berguna (*bener tur pener*) untuk pribadi maupun komunal seringkali dengan alasan yang lebih pragmatis, yakni atas nama harmoni kebersamaan, memudahkan praktik masyarakat melampaui toleransi. Hal ini dikuatkan atas dasar sentimen kesamaan akar genealogis dari satu dusun dan kesamaan narasi asal mula tradisi suroan yang diyakini mulai ada sejak para leluhur mereka dan fungsinya sebagai ritus tolak bala atas segala gangguan di kehidupan mereka bersama. Sehingga ketika unsur adanya bubur (*jenang suro*) pada perayaan *suroan* dari tradisi Islam Jawa masuk dan memiliki arti dan makna yang baik dan pembuatannya mempersatukan keguyuban warga maka dengan gampangnya pengikut BBDW tiru. Semangat kesamaan dan kebersamaan dan naluri eklektisme dalam melakukan ritual suroan inilah yang menjadikan ko-eksistensi dan tolerasni dapat berjalan.

Namun pada saat yang sama perbedaan-perbedaan yang terus menerus mereka rekonstruksi dan simpan dalam kelompok mereka sebenarnya berpotensi menumbuhkan kesadaraan purifikasi dan berujung pada intoleransi. Salah satu dari kasus tradisi suron du Kutorejo ini adalah perbedaan yang mencolok berkenaan pemahaman atas sejarah munculnya *suroan*. Bagi masyarakat BBDW, tradisi *suroan* adalah tradisi untuk memperingati keberanian leluhur mereka dan orang-orang yang pada saat bulan Wuso selalu melakukan tirakat *ngeposne badan pribadi roso*, guna mengendalikan hawa nafsu. Berdasarkan pada hal ini, meskipun ada kesamaan dalam pandangan masyarakat Islam Jawa bahwa suro itu memperingati leluhur, tetapi dari Islam Jawa tidak ada kejelasan siapa leluhur yang dimaksud.

Sehingga, adanya kognisi perbedaan pemahaman dalam memaknai simbol-simbol dalam tradisi *suroan*-pun menjadi sangat tampak mencolok. Bagi masyarakat BBDW dapat dikatakan bahwa mereka memiliki tingkat kepahaman terhadap alasan-alan mengapa melakukan ritual *suroan*. Yakni, selain karena ajaran Buddo Djawi Wisnunya juga karena sokongan dari penafsiran Theravadis. Akan tetapi dalam kasus masyarakat Islam Jawa Tengger Dusun Kutorejo ini, mereka terkesan tidak mengetahui secara jelas apa dan mengapa tujuan mereka melakukan tradisi suroan ini. Mereka tampak hanya sekedar mengikuti anjuran-anjuran yang diberikan oleh sesepuh buddhis khususnya romo sesepuh aliran Buddo Djawi Wisnu dalam memaknai simbol-simbol yang ada. Perbedaan antara masyarakat Buddo Djawi Wisnu dan Islam Jawa dalam memaknai tradisi *suroan* juga tampak dalam proses pelaksanaannya.Tradisi *suroan* yang dilaksanakan oleh masyarakat Buddo Djawi Wisnu membuat berbagai macam *sesajen* dan tumpeng sebagai lambang penghormatan kepada leluhur, dewa, dan penguasa tanah Jawa.

Akan tetapi, cara ini berbeda dari masyarakat Islam di Dusun Kutorejo yang tidak menggunakan berbagai macam *sesajen*, meskipun ditemukan bubur suro sebagai satu-satunya obyek yang dapat dianggap sebagai *sesajen* perlambang dewa dalam pewayangan. Bagi

masyarakat Buddo Djawi Wisnu dan Islam Jawa Dusun Kutorejo, tradisi ini dimaknai sebagai bentuk bakti kepada leluhur. Bakti tersebut diwujudkan dalam bentuk *sesajen*.*Sesajen* dalam hal ini dimaknai sebagai perantara komunikasi antara masyarakat dengan leluhur.Selain dimaknai sebagai bentuk bakti, tradisi ini juga dimaknai sebagai sebuah lembaga yang mengatur kehidupan masyarakat bagi masyarakat yang masih percaya dan menjaga nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi *suroan.*Makna lain tradisi *suroan* yang dilaksanakan oleh masyarakat Buddo Djawi Wisnu adalah sebagai bentuk perayaan bagi para lelono atau pelaku tirakat yang telah berhasil menjalankan *lelaku*nya yang pada zaman dahulu dilaksanaan di Alas Purwo dengan resiko yang besar (kematian).Selain itu, tradisi *suroan* juga dimaknai sebagai tahun baru Jawa oleh masyarakat Buddo Djawi Wisnu dan tahun baru Islam oleh masyarakat Islam Jawa Dusun Kutorejo.

Salah satu tahap pelaksanaan tadisi *suroan* adalah *poso*, tahap ini menjadi dasar pelaksanaan hari raya Suro oleh masyarakat Buddo Djawi Wisnu. *Poso* yang dilakukan pada bulan Wuso (Besar) dimaknai sebagai upaya untuk membersihkan diri agar pada saat bulan Suro (di tahun berikutnya) siap menerima ajaran yang baru dari alam.Pelaksanaan tradisi *suroan* juga mengalami akulturasi dengan agama Budda yaitu pembacaan *paritta* setelah prosesi adat selesai. Pembacaan *paritta* sebagai hasil akulturasi budaya dimaknai sebagai sebuah jembatan yang menghubungkan agama dengan adat. Bentuk akulturasi lain adalah bubur suro, masyarakat Buddo Djawi Wisnu memaknai bubur suro sebagai bentuk penghormatan kepada *sedulur papat limo pancer* yang ada dalam diri manusia. Berbeda dengan masyarakat Buddo Djawi Wisnu, masyarakat Islam Dusun Kutorejo memaknai bubur suro sebagai bentuk penghormatan kepada para dewa yang bersemayam di alam manusia.Melalui makna yang terdapat pada pelaksanaan tradisi *suroan*, maka dapat diketahui bahwa terdapat tiga fungsi pelaksanaan tradisi *suroan* secara umum, yaitu fugsi integrasi, fungsi komunikasi, dan fungsi *tolak bala*.

Dipandang dari perspektif Buddha Dhamma, syarat utama pelaksanaan tradisi *suroan* yakni dilakukannya puasa selama satu bulan di bulan Wuso dengan tujuan *ngeposne badan pribadi roso* dengan makan sehari sekali ini mirip dengan aturan makan para bhikkhu dalam agama Buddha. Makan sehari sekali ini seperti yang dilakukan mereka pada masa kehidupan Sang Buddha yang terdapat pada *Baddalisutta* (Bhikkhu Bodhi dan Nāṇamoli, 2013:885) dan *Laṭukikopamasutta* dalam *Majjhimanikāya* (Bhikkhu Bodhi dan Nāṇamoli, 2013:899). Menurut kepercayaan masyarakat Buddo Djawi Wisnu Dusun Kutorejo, pada saat bulan Wuso bukan hanya para manusia yang melakukan tirakat tetapi juga dilakukan oleh para dewa. Para dewa juga berjuang menemukan guru sejati dalam kehidupannya dengan tujuan agar bisa *manunggal* kepada *gusti* atau guru sejati (*manunggaling kawula kalawan gusti*) dan menyempurnakan ilmu, hal ini juga terdapat dalam kisah-kisah buddhis yang menjelaskan bagaimana para dewa datang ke alam manusia dan bertemu dengan Sang Buddha untuk menanyakan bagaimana agar memperoleh pembebasan. Hal terdapat pada *Devatasaṃyuta* dalam *Saṃyutta Nikaya* (Bhikkhu Bodhi, 2007:131) dan *Sakkapañhasutta*dalam *Dīgha Nikāya* (Walshe, 2009:314).

Selain sebagai bentuk penghormatan kepada “orang-orang yang berani” dan kisah para dewa yang juga melakukan *poso* (*ngeposne badan pribadi roso*), salah satu tujuan pelaksanaan tradisi *suroan* adalah untuk meminta maaf kepada “Ibu bumi”. Hal ini disebabkan karena selama satu tahun *titah* atau manusia tidak menghormati bumi padahal segala sumber kehidupan manusia berasal dari bumi. Permintaan maaf dilakukan tidak hanya kepada bumi, tetapi juga kepada para dewa, *dahnyang* yang melindungi Desa Kutorejo bahkan tanah Jawa dan juga kepada para sesepuh. Permintaan maaf juga tedapat pada peraturan kebhikkhuan, ini disebut *apattidesana* (pengungkapan kesalahan) hal ini diajurkan Sang Buddha dalam *Ambalaṭṭhikarahulovādasutta* dalam *Majjhima Nikāya* (Bhikkhu Bodhi dan Bhikkhu Nāṇamoli, 2013:851)). Seorang bhikkhu harus mengakui kesalahannya kepada para bhikkhu yang bijaksana lainnya apabila melakukan kesalahan.

Pelaksanaan tradisi *suroan* selalu dilengkap dengan *sesajian*, persembahan *sesajian* terhadap para dewa dan juga para leluhur juga diberikan. *Pattakammasutta* dalam *Aṇguttara Nikāya* (Bhikkhu Bodhi, 2015:67), sebagai contoh menyebutkan bahwa dua dari lima tugas seorang perumahtangga adalah memberikan *sesajian* kepada para dewa (*devatabāli*) dan kepada para leluhur (*petakabāli*). Memberikan *sesajian* sebagai bentuk penghormatan di tempat-tempat yang sakral bahkan dikatakan oleh Sang Buddha dalam *Mahāparinibbānasutta* dalam *Dīgha Nikaya* (Walshe, 2009:200) sebagai salah satu syarat kemakmuran masyarakat.

## 5. Simpulan

Makna tradisi suroan bagi masyarakat BBDW dan Islam Jawa Dusun Kutorejo dimaknai sebagai bentuk penghormatan kepada leluhur dan melalui sesajian yang terdapat pada ritual sebagai alat komunikasi. Makna umum lain yaitu sebagai tahun baru bagi keduanya.

Sementara ummat Buddo Djawi Wisnu yang telah masuk Theravada atau BBDW, menafisrkan sejarah, tujuan, dan makna tradisi suroan khususnya bagi masyarakat BBDW Dusun Kutorejo sesuai dengan apa yang terangkum dalam khotbah-khotbah Sang Buddha, seperti Baddalisutta dan Laṭukikopamasutta dalam Majjhimanikāya dan lainnya. Dengan demikian ritual suroan sebagai ruang negosiasi mampu mewujudkan janji ritual suroan yang sakral ini, yakni menciptakan ketertiban dan keselamatan bersama. Penafsiran-penafsiran ulang inilah yang oleh Geertz (1992) lihat sebagai cara kekuasaan [ideologi/institusi agama] dengan masuk ke kesadaran masyarakat menyiapkan penafsiran tunggal atas sistem-sistem makna yang terkandung dalam simbol-simbol ritualnya. Dengan demikian mereka mampu "menguasai" struktur-struktur dan proses-proses psikologis masyarakat yang menciptakan ilusi identitas uniknya masing-masing. Di saat yang sama proses ini menciptakan ilusi harmonisasi yang abadi, meskipun sebenarnya ada proses terus-menerus memperebutkan batas-batas kesucian dan kesakralan di masing-masing pemahaman mereka. Pada situasi inilah kondisi toleransi yang saling menjaga tercipta, hingga pada suatu saat titik identifikasi diri terus mengental maka proses penafian ruang atau medan kebersamaan harmonis yang bernama ritual suroan ini akan tergerus dan memudar. Di penghujungnya proses segregasi ini jika dibiarkan tumbuh mengeras maka ia akan menjadi pintu intoleransi bagi penafsir yang pada dasarnya sejak awal saling beroposisi.

## Daftar Pustaka

Aisyiyah, Fitria Prihatina Nur. 2008. *Tradisi Suran di Dusun Tutup Ngisor Desa Sumber Kecamatan Dukun Kabupaten Magelang*.Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Adab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.

Bhikkhu Bodhi dan Bhikkhu Nāṇamoli. 2013. *Majjhima Nikāya*. Jakarta Barat: Dhammacitta Press

Dhafamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama.* Yogyakarta: Kanisius

Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius,

*Kuswatin*, Nusya. 2016. *Senjata Cakra di Atap Wihara Theravada Sinkretisasi Pasca 1965 di Tirtoarum*. Tesis. Yogyakarta: Progam Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

Latifah, Ana. 2014. *Kepercayaan Masyarakat terhadap Upacara Tradisi Malam Satu Sura di Desa Traji Kecamatan Parakan Kabupaten Temanggung*. Skripsi. Semarang: Fakulttas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Walisongo.

Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak Komodiflkasi dan Politik Kebudayaan.* Yogyakarta: LKis

Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak*. Yogyakarta : LKiS.

Pals, Daniel L . 2012. *Seven Theories Of Religion*. Yogyakarta : IRCiSoD.

Resi Kusumodewo. 1985. *Weddo Djojo Sampurno*. Surabaya : tanpa penerbit.

Solikhin, Muhammad. 2010. *Misteri Bulan Suro Perspektif Islam Jawa*. Yogyakarta : Penerbit Narasi.
Sumadi, I Wayan,dkk. 2013. *Tradisi Nyongkol dan Eksistensinya di Pulau Lombok*.Yogyakarta: Penerbit Ombak.
Sztompka, Piotr. 2007. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Pernada Media Grup
van Peursen, CA. *1988. Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisisus
Walshe, Maurice. 2009. *Dīgha Nikāya (Khotbah-khotbah Panjang Sang Buddha)* Terjemahan oleh Team Giri Mangala Publication & Team DhammaCitta Press. DhammaCitta.

## Sikap Primordial dan Potensi Konflik dalam Masyarakat Multikultural

Maria Heny Pratiknjo

*Masyarakat multikultural adalah sekelompok masyarakat yang hidup dalam satu wilayah tertentu, masing-masing mempunyai sistem nilai yang diacu bersama dan dalam kehidupan sehari-hari menunjukan perbedaan satu dengan yang lain, kecuali nilai bersama dalam konteks negara. Dalam praktek, masyarakat multikultural sarat dengan sikap, pandangan atau paham yang memegang teguh hal-hal yang dibawa sejak kecil, baik mengenai tradisi, adat istiadat, kepercayaan, maupun segala sesuatu yang ada di dalam lingkungan pertamanya sehingga membentuk sikap tertentu, yang lazim disebut "Primordialis", yakni ikatan-ikatan utama seseorang dalam kehidupan sosial, dengan hal-hal yang dibawa sejak lahir antara lain: suku bangsa, ras, daerah kelahiran, klan, agama, dan sebagainya. Hal ini seperti perasaan kesukuan yang berlebihan. Berbagai kasus kekerasan dengan berbagai motif terjadi diberbagai tempat bermunculan bahkan menjadikan isu agama sebagai pembenaran perilaku yang keliru. Hal ini didorong oleh pemberitaan viral oleh media massa seperti TV, dan media online. Kasus-kasus pemaksaan, intimidasi, pengrusakan bahkan pembakaran rumah ibadah dan penusukan/pemukulan pendeta dan jemaat seperti yang terjadi di Bekasi, Bogor, Sawangan, Depok dan lain-lain mengangkibatkan timbulnya ketakutan. Ketidaknyamanan dalam masyarakat di satu pihak dan di pihak lain bisa menyulut emosi dan merusak tatanan demokrasi serta mengganggu rasa solidaritas berkehidupan sebagai makluk sosial. Di Kelurahan Sarongsong I, Kelurahan Sarongsong II dan Kelurahan Airmadidi Atas Kecamatan Airmadidi Kabupaten Minahasa Utara, terdapat kehidupan masyarakat beda etnik dan budaya di tengah-tengah masyarakat penduduk asli yang mayoritas. Mereka dapat hidup bersama dengan damai tanpa ada kerusuhan masa terbuka walaupun masing-masing kelompok etnis dalam keseharian masih mempertahankan sikap-sikap primordial. Oleh karena itu penulis tertarik untuk membuat kajian lebih mendalam dengan menggunakan penelitian kualitatif.*

### 1. Pengertian Masyarakat Multikultural

Dalam perspektif politik Negara Indonesia dibangun atas dasar perjuangan para pahlawan pendahulu dengan semboyan bangsa Bhinneka Tunggal Ika yakni walaupun berbeda tapi satu. Dari aspek sosial budaya dapat dilihat bahwasanya corak masyarakat yang berbeda-beda suku dan kebudayaan seperti tersebut diatas disebut masyarakat multikultural, yakni sekelompok masyarakat yang hidup dalam satu wilayah tertentu, masing-masing mempunyai sistem nilai berbagai kesatuan yang menjadi bagian-bagiannya, sehingga para anggota masyarakat secara keseluruhan kurang memiliki homogenitas kebudayaan atau bahkan kurang memiliki dasar-dasar untuk saling memahami satu sama lain. Model keanekaragaman seperti ini seharusnya merupakan modal dasar bagi masyarakat Indonesia dalam satu bingkai negara kesatuan Republik Indonesia.

Kesadaran multikultur sebenarnya sudah muncul sejak Negara Kesatuan Republik Indonesia terbentuk. Akan tetapi pada masa Orde Baru, keadaran tersebut dipendam atas nama kesatuan dan persatuan. Paham monokuturalisme bangsa Indonesia kemudian diberi penekanan. Akibatnya sampai saat ini, wawasan multikulturalisme bangsa Indonesia masih

sangat rendah. Ada juga pemahaman yang memandang multikultur sebagai eksklusivitas. Multikultur justru disalah artikan yang mempertegas batas identitas antar individu.

Multikultural baru muncul pada tahun 1980-an, awalnya mengkritik praktek penerapan demokrasi yang hanya berlakukan pada kelompok tertentu (pejabat dan kerabatnya). Wacana demokrasi itu ternyata bertentangan dengan perbedaan-perbedaan dalam masyarakat. Cita-cita reformasi untuk membangun Indonesia baru harus dilakukan dengan cara membangun dari hasil perombakan terhadap keseluruhan tatanan kehidupan yang dibangun Orde Baru. Inti dari cita-cita tersebut adalah sebuah masyarakat sipil demokratis, dan ditegakkannya hukum untuk supremasi keadilan, pemerintahan yang bersih dari KKN, terwujudnya keteraturan sosial dan rasa aman dalam masyarakat yang menjamin kelancaran produktivitas warga masyarakat, dan kehidupan ekonomi yang mensejahterakan rakyat Indonesia. Bangunan Indonesia baru dari hasil reformasi adalah sebuah "masyarakat multikultural Indonesia" kehidupan orde baru yang bercorak masyarakat majemuk (*plural society*) sehingga corak masyarakat Indonesia yang Bhinneka Tunggal Ika bukan lagi keanekaragaman suku bangsa dan kebudayaan tetapi keanekaragaman kebudayaan yang ada dalam masyarakat Indonesia.

Adapun acuan utama bagi terwujudnya masyarakat Indonesia yang multikultural adalah multikulturalisme, yaitu suatu ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan. Dalam model multikulturalisme ini, sebenarnya telah digunakan sebagai acuan oleh para pendiri bangsa Indonesia dalam mendesain apa yang dinamakan sebagai kebudayaan bangsa, sebagaimana yang terungkap dalam penjelasan Pasal 32 UUD 1945, yang berbunyi "Kebudayaan bangsa (Indonesia) adalah puncak-puncak kebudayaan daerah." Lebih jauh harus diakui bahwasanya potensi-potensi budaya yang dimiliki harus dilihat sebagai asset negara yang harus didayagunakan bagi pembangunan bangsa ke depan. Intinya adalah menekankan pada pentingnya memberikan kesempatan bagi berkembangnya masyarakat multikultural yang masing-masing harus diakui haknya untuk mengembangkan dirinya

Hal ini juga berarti bahwa masyarakat multikultural harus memperoleh kesempatan untuk menjaga dan mengembangkan kearifan budaya lokal mereka ke arah kualitas dan pemberdayaan yang lebih baik. Unsur-unsur budaya lokal yang bermanfaat bagi diri sendiri perlu dikembangkan seluas-luasnya agar dapat menjadi bagian dari kebudayaan bangsa serta secara otomatis memperkaya unsur-unsur kebudayaan nasional. Meskipun demikian, misi utamanya adalah mentransformasikan kenyataan multikultural sebagai aset dan sumber kekuatan bangsa serta menjadikanya sebagai suatu sinergi nasional.

Dalam kenyataan, walaupun masyarakat multikultur telah memiliki seperangkat tata nilai yang dianggap sebagai moralitas bersama, hal ini sama sekali tidak menjamin bahwa masyarakat tersebut akan selalu hidup dalam keadaan damai. Seringkali upaya-upaya untuk mewujudkan tujuan-tujuan politis menghasilkan konflik politik yang lebih besar intensitasnya, namun upaya-upaya politis tersebut seharusnya tidak pernah boleh menyangkal hak-hak individual seorang pun, terutama atas dasar alasan-alasan perbedaan etnis dan agama.

## 2. Sikap-Sikap Primordial dalam Masyarakat Multikultural

Konflik sosial dalam masyarakat merupakan proses interaksi yang alamiah. karena masyarakat tidak selamanya bebas konflik. Hanya saja, persoalanya menjadi lain jika konflik sosial yang berkembang di masyarakat tidak lagi menjadi sesuatu yang positif, tetapi berubah menjadi destruktif bahkan anarkis. Akhir-akhir ini, intensitas dan ekstensitas konflik sosial di tengah-tengah masyarakat kian meningkat, terutama konflik sosial yang bersifat horisontal yakni

konflik yang berkembang di antara anggota masyarakat, meskipun tidak menutup kemungkinan timbulnya konflik berdimensi vertikal, yakni antara masyarakat dan negara. Beberapa fenomena yang merebak yang nota bene melibatkan institusi penegak hukum antara lain kasus SARA dan isu penistaan agama serta pemaksaan kehendak oleh kelompok mayoritas yang ekstrim. Sejarah mencatat telah terjadi berbagai kasus kerusuhan dibeberapa tempat di Indonesia, antara lain Ambon, Poso, Maluku, GAM di Aceh, kasus Ketapang antara orang Dayak dan Madura, kasus Jakarta tahun 2008 yang mengorbankan banyak warga negara Indonesia keturunan Tionghoa, penistaan agama bahkan politik aliran pada saat PILKADA DKI yang secara masif menggunakan label agama sehingga masyarakat seakan terpecah belah. Kian merebak kasus-kasus kekerasan dengan motif terorisme, kerusuhan antara kampung di Jakarta Selatan yang menelan korban jiwa. Kasus kerusuhan massa terbuka antar etnis di Jakarta Selatas, Penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah di Banten, kerusuhan dan pembakaran rumah ibadah di Temanggung, bom bunuh diri di Solo, mengangkat issue agama dalam pemenangan pilkada dan berbagai kasus yang menyulut kepada konflik yang lebih besar dan berbahaya. Konflik sosial berbau SARA (agama) ini tidak boleh dianggap remeh dan harus segera diatasi secara mendasar dan proporsional agar tidak menciptakan disintegrasi nasional. Banyak hal yang patut direnungkan dan dicermati dengan fenomena konflik tersebut. Apakah fenomena konflik ini merupakan peristiwa *incidental* dengan motif tertentu dan kepentingan sesaat, ataukah justru merupakan budaya dalam masyarakat yang bersifat laten. Realitas empiris ini juga menunjukan kepada kita bahwa masih ada problem mendasar yang belum terselesaikan menyangkut penghayatan kita terhadap agama sebagai kumpulan doktrin di satu pihak dan sikap keagamaan yang terwujud dalam perilaku kebudayaan di pihak lain. Kemajemukan masyarakat lokal seperti itu bukan saja bersifat horizontal (perbedaan etnik, agama dan sebagainya), tetapi juga sering berkecenderungan vertikal, yaitu terpolarisasinya status dan kelas sosial berdasar kekayaan dan jabatan atau pekerjaan yang diraihnya. Dalam hal yang pertama, perkembangan ekonomi pasar membuat beberapa kelompok masyarakat, khususnya dari etnik tertentu yang memiliki tradisi dagang, naik peringkatnya dan menimbulkan kecemburuan sosial oleh masyarakat setempat yang mandeg perkembangan ekonominya. Dalam hal kedua, kelompok masyarakat etnis dan agama tertentu, yang semula berada di luar *mainstream*. Hal ini dapat menimbulkan gesekan primordialistik, apalagi bila ditunggangi kepentingan politik ekonomi tertentu seperti kasus-kasus kerusuhan anti etnis beberapa waktu yang lalu.

Pernyataan mendasar yang perlu direnungkan dan dicari jalan keluarnya adalah sampai sejauhmana peran negara dalam mengatur dan memberi efek jera bagi penyulut kerusuhan?

Mengacu pada pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945 tentang kebebasan memeluk agama bagi para pengikutnya hal tersebut di atas juga tidak maksimal dilakukan orang pembuat dan pelaksana karena kasus-kasus pemaksaan, intimidasi, pengrusakan bahkan pembakaran rumah ibadah dan penusukan/pemukulan pendeta dan jemaat yakni kasus Bekasi, Bogor, Sawangan, Depok dan lain-lain mengangkibat timbulnya ketakutan dari kasus-kasus kerusuhan tersebut di atas. Ketidaknyamanan dalam masyarakat di satu pihak dan di pihak lain bisa menyulut emosi dan merusak tatanan demokrasi serta mengganggu rasa solidaritas berkehidupan sebagai makluk sosial.

Kecamatan Airmadidi Kabupaten Minahasa Utara. Sejak kurang lebih 80 tahun yang lalu datang dan menetap masyarakat beda etnis dan agama karena desakan kebutuhan ekonomi yakni untuk mendapatkan pekerjaan serta kehidupan yang lebih layak, mengikuti kerabat atau kernalan, juga atas dasar ikatan perkawinan. Adapun kehadiran Orang Jawa, Bugis, Makassar, Sangihe dan Talaud, Gorontalo serta Maluku, Ambon dan lain-lain yang mayoritas beragama Islam, kecuali orang Sangihe dan Talaud rata-rata beragama Kristen dengan beberapa denominasi yaitu Kristen Protestan, Kristen Katolik, Advent dan Pantekosta.

Proses kedatangan hingga mereka bisa sampai di Airmadidi mereka berbentuk jaringan antara lain melalui jaringan kekerabatan karena ada saudara atau kenalan yang menetap dan bekerja di Manado. Dalam aktivitas kehidupan sehari-hari mereka mengembangkan mata pencaharian disektor informal sebagai penjual mie bakso, mie ayam, es, gado-gado, ketoprak, nasi kuning, gule dan sate, membuat dan menjual tahu dan tempe, tukang sol sepatu, pedagang pakaian dan kain Batik, kerajinan tangan kuningan, pengrajin peralatan rumah tangga, dan lain-lain. Pekerjaan mereka terspesialisasi, orang Makassar mengembangkan mata pencaharian sebagai pedagang emas, pedagang pakaian jadi, usaha rumah makan dan membuka toko kelontong di pasar Airmadidi. Orang Sangihe dan Talaud bekerja di perkebunan kelapa dan pala milik warga setempat serta pekerjaan sekitar rumah tangga dan membuat serta menjual kue. Orang Gorontalo menjadi pedagang barang-barang kelontong, keperluan rumah tangga, ikan, bumbu dapur di sekitar pasar dan terminal Airmadidi. Adapun orang Maluku/Ternate keturunan China membuka usaha restoran, onderdil motor dan mobil, toko yang relative lebih besar dan lengkap. Sebenarnya pekerjaan yang mereka lakoni di Armadidi adalah pekerjaan baru karena rata-rata di daerah asal, mereka berprofesi sebagi petani. Pola tempat tinggal mereka di pusat kota Airmadidi yaitu kelurahan Sarongsong I, kelurahan Sarongsong II. Dan kelurahan Airmadidi Atas. Awalnya mereka kost, sewa rumah, bahkan beberapa di antaranya numpang tinggal di rumah saudara atau kenalan.

Dalam perkembangan terjadi komunikasi dan interaksi yang intensif antara sesama penduduk pendatang dan penduduk setempat. Termasuk terjadinya perkawinan antar etnik dan agama. Beberapa masyarakat pendatang, karena keuletan dan mau bekerja keras, dapat membangun rumah termasuk juga membangun rumah ibadah yakni masjid serta menyekolahkan anak hingga ke perguruan tinggi. Menurut pengamatan awal setelah berhasil dalam kehidupan ada kecenderungan mereka memanggil anggota kerabat yang ada di kampung halaman untuk bekerja membantu usaha dagang mereka.

Penduduk asli dapat menerima kedatangan mereka bahkan hidup bersama saling berinteraksi dilandasi oleh faktor kepentingan atau kebutuhan masing-masing yang sifatnya reksiprokal, artinya dari aspek ekonomi penduduk setempat memerlukan jasa penduduk pendatang dan penduduk pendatang membutuhkan upah untuk memenuhi kelangsungan hidup pribadi dan keluarga *(simbiosis mutualism)*.

Dalam proses interaksi sosial masing-masing etnis mempertahankan corak perilaku budaya yang mereka anut dari tempat asal masing-masing seperti agama, bahasa, jenis makanan, bentuk interaksi serta aktivitas sosial dan budaya yang berkaitan dengan lingkaran sekitar daur hidup misalnya kelahiran, perkawinan, kematian. Sampai tahun 1992, sikap-sikap primordial sangat kental melekat dan mewarnai corak kehidupan dan interaksi sosial mereka.[1]

### 3. Kelompok Sosial Sebagai Pengatur Masyarakat Multikultural

Sebelum terjadi konflik massa dibeberapa daerah di Indonesia karena latar belakang SARA, di Provinsi Sulawesi Utara terjadi kesepakatan antar pemuka-pemuka agama dari berbagai latar belakang agama untuk membentuk kelompok bernama BKSAUA (Badan Kerja Sama Antar Umat Beragama). Adapun fungsi kelompok ini adalah membangun dialog antar sesama pemeluk agama yang bernaung dalam BKSAUA dan bersilaturahmi pada hari-hari raya keagamaan Islam maupun Kristen. Ketika merebak kerusuhan massa di Ambon, Ternate, Poso, karena isu SARA (Suku, Agama, Ras, Antar golongan), masing-masing kelompok etnis yang ada

---

[1] Maria Heny Pratiknjo, 2009, "Pembinaan Generasi Muda Dalam Upaya Mencegah Konflik Massa Terbuka" (Materi Pengabdian Masyarakat Universitas Sam Ratulangi Manado di Airmadidi 15 Agustus 2009) hal. 3

terutama etnis pendatang merasa was-was dan berperilaku sangat hati-hati. Kecemasan menghantui mereka, ada kekuatiran dalam diri mereka, kasus kerusuhan massa seperti di daerah lainnya terjadi di daerah Sulawesi Utara.

Adapun fungsi kelompok ini adalah membangun dialog antar sesama pemeluk agama yang bernaung dalam BKSAUA dan bersilaturahmi pada hari-hari raya keagamaan Islam maupun Kristen. Mereka mulai membina interaksi yang intensif dalam kelompok etnis, juga antar sesama etnis pendatang, bahkan dengan penduduk setempat, walaupun cara berpikir yang sifatnya primordial, tetap mewarnai perilaku berinteraksi mereka. Hari-hari raya keagamaan Islam maupun Kristen. Akan tetapi dalam temuan penelitian penulis ketika melaksanakan FGD saat melakukan pengabdian masyarakat di Kecamatan Airmadidi terungkap bahwasannya manfaat BKSAUA[2] tidak menyentuh esensi kerukunan sampai pada "*Grass root*", hanya menjadi ajang pamer ketokohan pada saat hari raya Idul Fitri dan Natal dan hari-hari raya besar kegamaan lainnya. Dalam pengamatan awal, penulis melihat masyarakat belum merasakan manfaat BKSAUA atau dengan kata lain BKSAUA belum/tidak menjalankan fungsinya dengan baik. Bahkan dalam tatanan kehidupan bernegara telah dibentuk FKUB (Forum Komunikasi Antar Umar Beragama) yang harus sampai di tingkat Propinsi, kabupaten, Kecamatan dan Desa/Kelurahan. Sampai saat ini masih dalam tahap sosialisasi dan belum menyentuh akar permasalahan. Menurut pengamatan penulis kebijakan tersebut diambil setelah terjadi kerusuhan massa dan berbagai tindakan anarkis dari kelompok tertentu sehingga menimbulkan banyak kurban jiwa dan harta benda. Setelah issue mereda esensi masyarakat multikultur tidak di manage dengan efektif dan efisien. Menurut pemberitaan media lokal Harian Manado Post halaman 7 kol. 2 dan 3 tanggal 19 Februari 2011 "FKUB baru akan dibentuk di tingkat kecamatan dan kelurahan padahal sudah ada peraturan bersama menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri no.8 dan no. 9 tahun 2006 tentang pembentukan FKUB. Bagaimana dalam praktek pelaksanaanya?

#### 4. Nilai Budaya dan Nilai Agama sebagai acuan Dalam Masyarakat Multikultural

Dalam kehidupan masyarakat Minahasa pada umumnya ajaran agama menjadi acuan perilaku mereka. Di samping itu juga mereka akrab dengan nilai budaya yang diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya yakni: *maleos-leosan*, *torang samua basudara*, hukum cinta kasih dan saling tolong menolong. Dalam pengambilan keputusan Masyarakat mengedepankan pemikiran-pemikiran yang sifatnya rasional.

Pada saat terjadi kerusuhan massa di Ambon, Maluku dan Poso maka banyak penduduk dari daerah rusuh mengungsi ke Manado. Fenomena tersebut membuat para tokoh masyarakat dan tokoh agama muslim di Kecamatan Airmadidi merasa perlu untuk membangun dialog yang lebih intensif dengan tokoh masyarakat dan tokoh agama dari masing-masing kelompok etnis setempat, mereka merasa perlu meningkatkan interaksi dan silaturahmi dengan semua kelompok masyarakat yang ada di Kecamatan Airmadidi. Pada akhir tahun 1999, dibuat kesepakatan dari tiga kelompok masyarakat beda agama yaitu dua kelompok Muslim dan satu kelompok Kristen, masing-masing mereka terdiri atas dua orang imam dari Masjid Istiqlal, dua orang pimpinan jemaat Gereja Tabita, dan dua orang imam dari Masjid Diponegoro. Lokasi mesjid dan gereja tersebut terletak di pusat kota Airmadidi yaitu kelurahan Sarongsong I (hasil pengamatan dan wawancara). Adapun hasil kesepakatan dari 3 kelompok masyarakat beda agama tersebut adalah pentingnya memberikan rasa aman dan nyaman dalam kehidupan masyarakat melalui pemahaman yang utuh dari nilai budaya dan agama.

---

[2] BKSAUA merupakan singkata dari Badan Kerjasama Antar Umat Beragama merupakan institusi bentukan pemerintah antara lain berfungsi untuk menjalin kerukunan hidup umat beragama di Suawesi Utara

Dibangunnya dialog antar umat beragama, bermaksud untuk mencapai kesamaan pandang dalan menyikapi isu-isu yang bernuansa SARA antara masyarakat beda etnis dan agama, dapat dirinci sebagai berikut:

- Perlu dibangun diskusi dan dialog antar masyarakat beda etnis dan agama
- Perlu ditingkatkan sikap toleransi dalam kehidupan masyarakat
- Perlu ditingkatkan kerukunan hidup dalam kehidupan sosial

Tiga poin perjanjian di atas diformulasikan dalam komitmen dengan membentuk perkumpulan yang diberi nama ISTADI. Nama tersebut merupakan akronim yang diambil dari nama masjid dan gereja dari penginisiatif (inisiator), jelasnya; IS**,** kata awal dari nama Masjid Istiqlal; TA**,** suku kata awal dari nama gereja Tabita; dan DI, suku kata awal dari nama masjid Diponegoro.

Perkumpulan ini menjadi sarana interaksi dan komunikasi masing-masing kelompok etnis dalam lingkup masyarakat multikultur yang bebas konflik massa terbuka walaupun secara nyata potensi konflik itu ada, selain itu untuk menjaga kenyamanan dan keamanan hidup para anggota kelompoknya.

Pada saat pengamatan dan wawancara, ditemukan data adanya suatu sikap toleransi dan tolong-menolong pada acara kematian seorang anggota perkumpulan yang beragama Kristen. Aktivitas membangun *sabua*[3] (tenda), menggali kubur dan masak-memasak dilakukan secara bersama-sama, baik oleh mereka yang beragama Kristen ataupun Islam. Pada saat pengamatan sambil lalu, penulis tidak dapat membedakan penduduk yang beragama Islam dan Kristen. Nanti ketika adzan dzuhur saat anggota perkumpulan beranjak untuk sholat barulah penulis dapat membedakannya.

Aspek ekonomi menjadi penggerak masyarakat untuk melakukan interaksi, mengacuh nilai-nilai sosial budaya serta rasionalitas berpikir dari masyarakat di Kecamatan Airmadidi dan merupakan indikator utama sehingga masyarakat multikultur dapat hidup berdampingan tanpa ada konflik massa terbuka walaupun sebenarnya potensi konflik itu ada. Penulis sempat melakukan wawancara sambil lalu kepada seorang ibu beragama Kristen yang berprofesi sebagai penjual kue basah di pasar Airmadidi tentang prinsip-prinsip kehidupan bersama dengan latar belakang perbedaan etnis dan agama, dengan spontan informan menjawab bahwa harus ada rasa saling menghormati setiap perbedaan yang ada. Adzan subuh bagi informan tidak menganganggu kenyamanan tidur melainkan menjadi sebuah tanda bagi informan untuk segera bersiap ke pasar menjual kue.

## 5. Kesimpulan

1. Masyarakat multikultural adalah sekelompok masyarakat yang hidup dalam satu wilayah tertentu, masing-masing mempunyai sistem nilai yang diacuh bersama dan dalam kehidupan sehari-hari menunjukan perbedaan satu dengan yang lain, kecuali nilai bersama dalam konteks negara. Secara faktual, Model keanekaragaman seperti ini merupakan modal dasar bagi masyarakat Indonesia karena disatukan dalam satu bingkai negara kesatuan Republik Indonesia yang mempunyai semboyan 'Bhinneka Tunggal Ika'.

2. Dalam proses interaksi sosial masing-masing etnis mempertahankan corak perilaku budaya yang mereka anut dari tempat asal masing-masing seperti agama, bahasa, jenis makanan,

[3] Bangunan tambahan semi permanen di halaman rumah keluarga yang kena musibah. Terbuat dari bahan bamboo, seng atau terpal.

bentuk interaksi serta aktivitas sosial dan budaya yang berkaitan dengan lingkaran sekitar daur hidup misalnya kelahiran, perkawinan, kematian. Sikap-sikap primordial masyarakat pendatang tetap dipertahankan al. agama, kebiasaan makan, bahasa dan dapat diterima serta dihargai oleh masyarakat penduduk asli.

3. Bentuk dan pola interaksi masyarakat multikultural dalam kehidupan keseharian mereka didasarkan pada prinsip simbiosis mutualisme**.** mengacuh pada nilai budaya dan nilai agama serta cara berpikir yang rasional.

4. Aksi interaksi yang dikembangkan oleh kelompok beda etnis dalam dinamika kehidupan masyarakat multikultural di Kecamatan Airmadidi mengedepankan sikap toleransi dan cara berpikir yang rasional.

5. Dalam mengelola masyarakat multikultural yang demikian dinamis maka peran tokoh masyarakat dan tokoh agama dari berbagai denominasi memegang peranan yang penting, mereka membangun dialog dan membentuk organisasi bersama untuk menghimpun masyarakat beda etnis, membangun dialog dan membendung berbagai provokasi yang ada.

6. Tokoh masyarakat menjadi pola anutan masyarakat sehingga dalam masyarakat beda etnis dan agama yang masing-masing mempertahankan prinsip-prinsip primordial tidak pernah terjadi konflik masa terbuka.

**Daftar Pustaka**

Abdullah, Irwan. 2006. “*Tantangan Multikulturalisme dalam Pembangunan”.* Materi pada Seminar dan Sarasehan Nasional VIII JKAI (Jaringan Kekerabatan Antropologi Indonesia). Medan,. Tema : Menata Kehidupan Majemuk Berbasiskan Multikulturalisme. 20-25 Februari 2006.

A.,B., Shamsul. 2001. *"The Redefinition of Politics and the Transformation of Malaysian Pluralism",* dalam Robert W Hefner (ed), 2001, *The Politics* of *Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press).

Anderson. Stephen K. 2003. *Sosiologi Makro Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* Jakarta:Rajawali Press;

Blummer, Herbert. 1986. *Symbolik Interactionism* Perspective and Method. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Embong, Abdul Rahman. 2001. *Pluralism in Postcolonial* Hefner (ed), 2001, *The Politics of Multiculturalism : Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press). Etzioni, Amitai, 1996, *The New Golden Rule* (New York: Basic Book).

Geertz, Clifford. 1973. *"The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States",* dalam bukunya Interpretation of Cultures, New York: Basic; 1973 p. 234-254.

Glazer, Nathan. 1967.*We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Mass. :Harvard University Press.

Hefner, Robert W (ed).2007. *Politik Multikulturalisme Menggugat Realitas Kebangsaan*. Yogyakarta : Kanisius

Imaludin, Iim. 2005. Kehidupan Multi Etnik di Kota Padang, International Symposium of the Journal Anthropology Indonesia, Depok.

Lili Weri A. 2005. *Prasangka dan Konflik : Komunikasi Lintas Budaya Multikultur*.Yogyakarta : LkiS.

Parekh, Bikhu. 2008 *Rethinking Multiculturalism Keberagaman Budaya dan Teori Politik.* Yogyakarta: Kanisius.

Pratiknjo, Maria Heny. 2007. "Kedudukan Wanita Manado dalam Masyarakat". Materi pada Diseminasi Modul Pendidikan Karakter dan Pekerti Bangsa. Manado, 30 Juli - 2 Agustus 2007.

____________. 2009. "Pembinaan Generasi muda Dalam Upaya Mencegah Konflik Massa Terbuka, materi Pengabdian Masyarakat Universitas Sam Ratulangi, Manado 15 Agustus 2009.

Saefudin, Ahmad Fedyani. 1986. "Konflik dan Interaksi", di dalam Rolland Robertson (Ed.) *Agama Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: Rajawali.

# Toleransi Historis dan Religius Masyarakat pada Wilayah Situs Peninggalan Kerajaan Singosari:Studi Kasus di Pondok Pesantren Mifthahul Falah Bungkuk Singosari

*Wing Setiawan*

*Singosari merupakan salah satu kerajaan yang bekas kerajaannya diyakini berada di wilayah Tumapel Singosari Malang. Saat ini wilayah Tumapel telah bertransformasi menjadi salah satu daerah yang memiliki beberapa Pondok Pesantren. Salah satu Pondok Pesantren yang memiliki pengaruh kuat adalah Pondok Pesantren Mifthahul Falah Bungkuk. Pondok Pesantren ini memiliki sejarah sebagai penyebar agama Islam di daerah Singosari pada abad 18. Pondok Pesantren ini terletak berbatasan dengan berbagai situs-situ religi bekas Kerajaan Singosari seperti contohnya Candi Singosari, Candi Sumberawan, dan lainnya. Terkadang pada hari-hari tertentu situs-situs ini kerap menjadi tujuan wisata religi para penganut agama Hindu, Budha dan Kejawen. Berdasarkan rumusan masalah diatas maka makalah ini akan berfokus pada hal berikut: (1) Bagaimana pola Historis-Religius masyarakat sekitar Pondok Pesantren Bungkuk, (2) Bagaimana praktek pluralisme dalam kehidupan masyarakat sekitar pondok pesantren, (3) Bagaimana Pandangan Pondok Pesantren pada situs-situ religi bekas Kerajaan Singosari. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode etnografi. Hasil dari penelitian ini menunjukan bahwa toleransi telah berlangsung lama antara Pondok Pesantren Mifthahul Falah Bungkuk dan masyarakat sekitar situs-situs religi bekas Kerajaan Singosari.*

## 1. Pendahuluan

Indonesia dikenal sebagai salah satu negara yang dipandang sebagai negara yang memiliki banyak suku bangsa, dikenal oleh dunia sebagai negara yang memiliki toleransi yang tinggi. Keberhasilan menciptakan suatu keadaan yang kondusif bagi berbagai elemen masyarakat menciptakan “melting pot” tempat bercampurnya beberapa elemen kebudayaan, agama, dan suku. Menjadikan Pancasila sebagai dasar negara dan Bhineka Tunggal Ika yang artinya berbeda-beda tetap satu juga menjadi salah satu alasan kuat dapat bersatunya berbagai elemen di dalam NKRI.

Namun menurut sebuah survey tentang toleransi sosial masyarakat Indonesia yang dilakukan oleh Lembagai Survey Indonesia pada tahun 2006 menyatakan bahwa meski masyarakat Indonesia secara umum merupakan masyarakat yang cukup toleran, namun dari hasil survey yang dilakukan tersebut tidak sepenuhnya benar. Kepercayaan dan toleransi anak bangsa yang berbeda dan tak jarang saling silang kepentingan masih menjadi problem fundamental.

Jika ditarik dalam ranah kesejarahan Indonesia memang memiliki sejarah panjang berkaitan dengan toleransi dan multikulturalisme. Sebelum mengenal kata Indonesia, wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada jaman dahulu lebih dikenal melalui kuatnya kerajaan-kerajaan yang berkuasa dan Berjaya pada eranya. Salah satu kerajaan yang memiliki wilayah dan armada terkuat adalah Singosari. Singosari terletak di sebelah timur Gunung Kawi di hulu sungai Brantas di daerah Jawa Timur. Sebelum dikenal sebagai Kerajaan Singosari menurut Pararaton semula bernama Tumapel. Tumapel semula adalah daerah bawahan Kerajaan Kadiri dan dipimpin oleh seorang Awuku (setara Camat) yang pada saat itu dipimpin oleh Akuwu Tunggul Ametung. Alkisah ia mati dibunuh oleh bawahannya yang bernama Ken Arok

yang kemudian menjadi Akuwu Tumapel yang baru dan mengawini istri Tunggul Ametung bernama Ken Dedes. Kemudian Ken Arok melepaskan diri dari kekuasaan Kerajaan Kadiri dan mengangkat dirinya sebagai Raja pertama Singosari yang bergelar Sri Rajasa Sang Amurwabhumi.

Saat ini bekas wilayah Kerajaan Singosari masih dikenal dengan nama Singosari sesuai dengan nama bekas Kerajaan yang ada pada daerah tersebut. Singosari saat ini telah jauh berbeda dengan era ketika jaman kerajaan. Kini telah bertranformasi menjadi kota modern yang tergabung dalam wilayah administratif Kabupaten Malang. Selain itu Singosari juga terkenal dengan julukan "Kota Santri" dikarenakan banyaknya Pondok Pesantren yang didirikan dan berkembang di wilayah Singosari, beberapa diantaranya adalah: Pesantren Ilmu Al-Qur'an (PIQ), Ribath Al-Murtadla Al-Islami, PP. Tahfidz Darul Qur'an, Watugede (PPHDQ), PP. Al-Qur'an Nurul Huda (PPNH), PP. Al-Ishlahiyah, PP. Al-Fattah (Ar-Rifa'i), PP. Hidayatul Mubtadiin, Kembang, PP. Mifthahaul Falah Bungkuk. Dari sekian banyak Pondok Pesantren yang memiliki pengaruh kuat dan merupakan pondok pesantren tertua adalah Pondok Pesantren Miftahaul Falah Bungkuk.

Ponpes Bungkuk sendiri memang tak lepas dari sosok legenda, Kiyai Hamimuddin. Kyai hamimudin adalah eks laskar Pangeran Diponegoro yang tersisa dan lari ke daerah Malang Utara (Singosari dan sekitarnya). Perang Diponegoro antara tahun 1825 sampai 1830 memang membuat laskar Pangeran Diponegoro tercerai-berai di tahun 1830 seiring berita pengasingan dan kematian Pangeran Diponegoro. Pemilihan Singosari sebagai tempat basis penyebaran Islam tak lepas dari aura Singosari yang memiliki citra kuat sebagai kerajaan besar di masa lalu. "Setelah Majapahit berdiri, Kerajaan Singosari tetap diakui keberadaannya dan menjadi daerah fasal (negara bagian) Kerajaan Majapahit.

Kiyai Hamimuddin datang ke Malang dan masuk wilayah Singosari sekitar tahun 1830-1835. Pada awal mulanya mendirikan sebuah mushola kecil, Moensif seseorang keturunan dari Kiai Thohir mengatakan "Musala itu dari bambu biasa. Saat itu, tentu saja masih aneh kehadiran Mbah Chamimuddin di lingkungan yang masih banyak pemeluk agama Hindu dan abangan. Kiai Hamimuddin merintisnya sejak lama dengan menetap dan melakukan pengajian kecil-kecilan. Datang ke rumah penduduk, siar Islam. Dan mungkin benar juga akhirnya ia mendirikan musala di tahun 1850 itu. Asal mula penamaan Bungkuk pada lokasi Kiai Hammimuddin juga didasari atas kegiatan sholat dengan gerakan membungkuk (sujud dan rukuk) itulah, sehingga masyarakat Singosari di masa itu menyebutnya komunitas Bungkuk. Islam di zaman Kiai Hamimuddin masih berwajah Islam abangan (wawancara, 31 Oktober 2017).

Kiai Hamimuddin kemudian menetap dan menikah di Singosari. Singkat cerita Kiai Hamimuddin lantas menikahkan anak perempuannya dengan Kiai Tohir dari Bangil. Semenjak itu pengelolaan pondok dan mushola diserahkan kepada Kyai Thohir. Karena banyaknya santri yang ingin belajar di Pondok Bungkuk maka mushola diperluas dan dibenahi agar dapat memuat banyak jamaah. Dalam setiap proses pemugaran Pondok dan Masjid yang dilakukan sering kali ditemukan benda-benda yang berhubungan dengan situs kerajaan. Ditemukannya batu gilang (batu candi) di area pondasi masjid, beberapa arca juga kerap sering kali ditemukan pada saat penggalian tanah area sekitar Pondok. Moensif mengatakan "area pondok pesantren Bungkuk ini kuat dugaan adalah gerbang menuju pusat Kerajaan Singosari jaman dahulu". Meskipun pada berada pada wilayah pada era bekas Kerajaan Singosari, Pondok Pesantren Bungkuk memiliki peranan sebagai salah satu poros berdirinya Pondok Pesantren lain di wilayah Singosari.

Dari latar belakang diatas maka bagian pertama tulisan ini ajan memberikan gambaran tentang bagaimana masyarakat Singosari khususnya di wilayah Bungkuk pada masa transisi waktu kedatangan Islam dan runtuhnya kerajaan Singosari yang akan memberikan kesimpulan bagaimana pola Historis-Religius masyarakat sekitar Pondok Pesantren. Bagian kedua dari

tulisan ini mencari sisi multikulturalisme yang akan menjelaskan pluralisme dalam kehidupan masyarakat yang tinggal disekitar situs dan Pondok Pesantren. Bagian ketiga akan membahas bagaimana hubungan Pondok Pesantren pada situs-situs peninggalan Kerajaan Singosari.

**1.2. Toleransi, Pluralisme, dan Multikulturalisme**

Toleransi berasal dari bahasa Latin yaitu tolerare yang berarti bertahan atau memikul. Menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia, toleransi berasal dari kata toleran, yang berarti bersifat atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan), pendirian pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, dan sebagainya) yang erbeda dan atau yang bertentangan dengan pendiriannya. Toleransi juga berarti batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang masih diperbolehkan. Toleransi berarti sifat atau sikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan), (Kamus Besar B.Indonesia Edisi. 2 Cetakan 4 Th.1995). Sedangkan pengertian lain toleransi adalah koeksistensinya berbagai kelompok atau keyakinan di satu waktu dengan tetap terpeliharanya perbedaan-perbedaan dan karakteristik masing-masing (Malik, 2005:12)

Dalam Deklarasi Prinsip-Prinsip Toleransi UNESCO dinyatakan bahwa toleransi adalah rasa hormat, penerimaan, dan penghargaan atas keragaman budaya dunia yang kaya, berbagai bentuk ekspresi diri, dan cara-cara menjadi manusia. Toleransi adalah kerukunan dalam perbedaan. Dalam kehidupan modern, semua manusia pasti saling berinteraksi dengan manusia atau kelompok lain yang berbeda dengannya, ataupun kaum asing atau liyan. Perbedaan ini menjadi penyebab kehidupan yang terpisah antar kelompom-kelompok di dalam satu masyarakat yang besar. Kelompok-kelompok tersebut ‘hidup bersebelahan’, tetapi tidak ‘hidup bersama, namun keterpisahan tersebut bukan tanpa kontak sosial. Dalam realitas sosial, kelompok-kelompok ini berinteraksi dan mengalami perbedaan-perbedaan.perbedaan atau sifat asing yang ada pada objek cenderung dipandang negatif oleh kebanyakan orang, hal ini tidak jarang berujung konflik.

Berasal dari kata *multi* (plural) dan *kultural* (tentang budaya), multi-kulturalisme mengisyaratkan pengakuan terhadap realitas keragaman kultural, yang berarti mencakup baik keberagaman tradisional seperti keberagaman suku, ras, ataupun agama, maupun keberagaman bentuk-bentuk kehidupan (subkultur) yang terus bermunculan di setiap tahap sejarah kehidupan masyarakat. Menurut Parekh (2001), ada tiga komponen multikulturalisme, yakni kebudayaan, pluralitas kebudayaan, dan cara tertentu untuk merespons pluralitas itu. Multikulturalisme bukanlah doktrin politik pragmatik, melainkan cara pandang kehidupan manusia. Karena hamper semua negara di dunia tersusun dari aneka ragam kebudayaan—artinya perbedaan menjadi asasnya—dan gerakan manusia dari satu tempat ke tempat lain di muka bumi semakin intensif, maka multikulturalisme itu harus diterjemahkan ke dalam kebijakan multikultural sebagai politik pengelolaan perbedaan kebudayaan warga negara.

**1.3. Perubahan Sosial**

Setiap masyarakat pasti mengalami perubahan-perubahan sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Perubahan itu bias dalam arti sempit, luas, cepat, atau lambat. Perubahan dalam masyarakat pada prinsipnya merupakan proses terus-menerus untuk menuju masyarakat maju dan berkembang, pada perubahan social maupun perubahan kebudayaan. Menurut Moore dalam karya Lauer, perubahan social didefinisikan sebagai perubahan penting dalam struktur social. Yang dimaksud struktur social adlah pola-pola perilaku dan interaksi social. Perubahan social mencakup seluruh aspek kehidupan social, karena seluruh aspek social itu terus menerus berubah, hanya perubahannya yang berbeda. Menurut Selo Soemardjan, perubahan sosial adalah segala perubahan perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu

masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap dan pola-pola prilaku di antara kelompok-kelompok masyarakat.

### 1.4. Karakteristik Kebudayaan dan Kultur Masyarakat Jawa

Menurut Simuh (2016: 132), masyarakat Jawa memiliki budaya yang khas terkait dengan kehidupan beragamanya. Menurutnya ada tiga karakteristik kebudayaan Jawa yang terkait dengan hal ini, yaitu:

1. Kebudayaan Jawa pra Hindhu-Buddha

Kebudayaan masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, sebelum datangnya pengaruh agama Hindhu-Buddha sangat sedikit yang dapat dikenal secara pasti. Sebagai masyarakat yang masih sederhana, wajar bila nampak bahwa sistem animisme dan dinamisme merupakan inti kebudayaan yang mewarnai seluruh aktivitas kehidupan masyarakatnya. Agama asli yang sering disebut orang Barat sebagai religion magis ini merupakan nilai budaya yang paling mengakar dalam masyarakat Indonesia, khususnya Jawa.

2. Kebudayaan Jawa masa Hindhu-Buddha

Kebudayaan Jawa yang menerima pengaruh dan menyerap unsur-unsur Hindhu Buddha, prosesnya bukan hanya sekedar akulturasi saja, akan tetapi yang terjadi adalah kebangkitan kebudayaan Jawa dengan memanfaatkan unsur-unsur agama dan kebudayaan India. Ciri yang paling menonjol dalam kebudayaan Jawa adalah sangat bersifat teokratis. Masuknya pengaruh Hindhu-Buddha lebih mempersubur kepercayaan animisme dan dinamisme (serba magis) yang sudah lama mengakar dengan cerita mengenai orang-orang sakti setengah dewa dan jasa mantra-mantra (berupa rumusan kata-kata) yang dipandang magis.

3. Kebudayaan Jawa masa kerajaan Islam

Kebudayaan ini dimulai dengan berakhirnya kerajaan Jawa-Hindhu menjadi Jawa Islam di Demak. Kebudayaan ini tidak lepas dari pengaruh dan peran para ulama sufi yang mendapat gerlar para wali tanah Jawa. Perkembangan Islam di Jawa tidak semudah yang ada di luar Jawa yang hanya berhadapan dengan budaya lokal yang masih bersahaja (animisme-dinamisme) dan tidak begitu banyak diresapi oleh unsur-unsur ajaran Hindhu-Buddha seperti di Jawa. Kebudayaan inilah yang kemudian melahirkan dua varian masyarakat Islam Jawa, yaitu santri dan abangan, yang dibedakan dengan taraf kesadaran keislaman mereka.

## 2. Metode

Dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode etnografi untuk mengungkapkan dan memahami suatu fenomena social di masyarakat. Metode penelitian etnografi dianggap mampu menggali informasi secara mendalam dengan sumber-sumber yang luas. Dengan teknik *"observatory participant"*, etnografi menjadi sebuah metode penelitian yang unik karena mengharuskan partisipasi peneliti secara langsung dalam sebuah masyarakat atau komunitas sosial tertentu. Teknik pengumpulan datanya adalah wawancara dengan narasumber, dan studi kepustakaan. Teknik wawancara terbuka dan mendalam disebut juga wawancara tak terstruktur, yang artinya wawancara yang bebas, di mana peneliti tidak menggunakan pedoman wawancara yang telah tersusun secara sistematis dan lengkap untuk pengumpulan data. Pedoman wawancara yang digunakan hanya berupa garis-garis besar permasalahan yang akan

ditanyakan (Sugiyono, 2015: 318). Studi kepustakaan bertujuan untuk menarik benang merah dari sumber data yang telah diperoleh.

### 3. Pola Historis - Religius

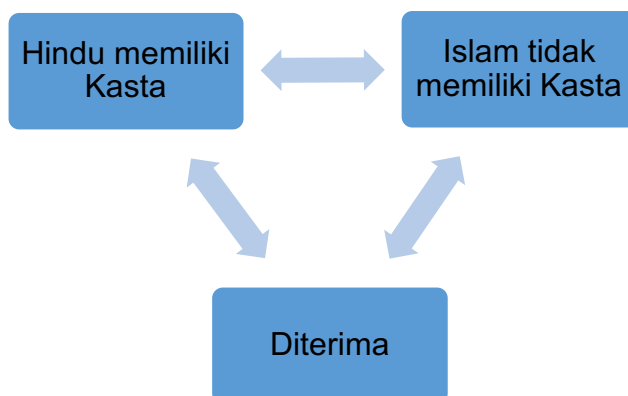
Singosari adalah kerajaan besar yang diyakini berada di wilayah Tumapel Singosari. Di daerah peninggalan Singosari sendiri berdiri beberapa situs-situs peninggalan seperti Candi Singosari,Candi Sumberawan, Petirtaan Sumber Nagan, Petirtaan Watu Gede. Saat ini beberapa situs tersebut masih digunakan sebagai tempat wisata religi bagi mereka yang beragama Hindu Budha maupun Kejawen. Pada Masa berdirinya kerajaan Singosari Kebudayaan Jawa masuk ke dalam Masa Kebudayaan Hindu-Budha. Sehingga para Raja Singosari dianggap titisan para Dewa. Berikut ini adalah Pola Historis – Religius masyarakat Singosari dilihat dari masa berdirinya kerajaan Singosari pada sekitar abad 12 dan datangnya Islam di Singosari khsusnya di daerah Bungkuk.

Gambar 1.Pola Historis-Religius Wilayah Bungkuk

Pola historis religius diatas menunjukkan adanya transformasi masyarakat, yakni masyarakat yang awalnya penganut Hindu- Budha bertranformasi menjadi masyarakat yang beragama Islam. Kedatangan Islam sendiri di wilayah ini terhitung 6 abad sejak berdirinya kerajaan Singosari berdiri. Pada saat datangnya Islam di wilayah ini masyarakat masih memegang teguh peninggalan agama leluhur mereka dan memanfaatkan beberapa situs keagamaan seperti candi sebagai sarana tempat peribadatan. Kedatangan islam sendiri sebagai suatu hal baru pada abad ke 18 pada awalnya mengalami beberapa tindakan intoleran oleh masyarakat sekitar. Terbukti dengan adanya penyebutan Islam yang dipimpin oleh Kiai Hamimuddin disebut sebagai komunitas “bungkuk”. Sebenarnya “bungkuk” sendiri berawal dari penamaan masyarakat saat itu yang masih beragama Hindu-Budha ketika melihat para santri dan Kiai Hamimuddin melaksanakan sholat pada saat gerak sujud dan rukuk, sehingga mereka memberikan nama sebagai “komunitas Bugkuk”.

Fungsi dari tempat-tempat peninggalan kerajaan Singosari pada waktu kedatangan islam difungsikan sebagai tempat ibadah umat Hindu-budha. Salah satu contohnya adalah Candi Singosari yang menurut catatan sejarah prasasti yang ditemukan merupakan tempat pendarmaan Raja terakhir Singosari yakni Kertanegara. Sehingga tempat tersebut dijadikan sebuah monumen

sakral masyarakat pada saat itu. Ketika kedatangan Islam yang dibawa oleh Kiai Hamimuddin, beliau mendirikan mushola kecil yang digunakan sebagai tempat beribadah para santri.

Ada suatu dialetika, mengapa Islam di Bungkuk dapat diterima dan berkembang sangat pesat pada abad ke 18. Moensif mengatakan bahwa, kasta menjadi salah satu penyebab banyaknya orang-orang sekitar Bungkuk dapat menerima dan memeluk Islam (wawancara, 31 Oktober 2017). Kerajaan Singosari merupakan kerajaan yang bercorak agama Hindu-Budha yang masih mengenal adanya kasta dalam kehidupan social mereka. Dalam *world civizlization*, yang ditulis oleh Edward Mc Nall Burn dkk, kasta didefinisikan sebagai: "sebuah group atau kelompok dari beberapa keluarga yang disatukan secara internal oleh aturan-aturan yang khas untuk ibadat, untuk upacara, khususnya berkenaan dengan kematian dan perkawinan. Secara khusus, seseorang harus menikah dengan seseorang yang memiliki kasta yang sama dengannya, dan ia tidak boleh menerima makanan dari anggota kelompok yang lebih rendah kastanya. Secara umum kasta dibagi menjadi 4 golongan yakni Brahmana, Ksatria, Waisya, dan Sudra. Kasta Brahamana adalah kasta tertinggi yakni para pemangku jabatan dalam keagamaan seperti pendeta. Kasta Ksatria adalah seseorang yang memiliki keturunan dari golongan kerajaan atau kebangsaan. Kasta Waisya adalah kelompok kasta yang merupakan orang-orang yang memiliki mata pencaharian sebagai pedagang. Sedangkan yang terakhir kasta Sudra, kasta ini merupakan kasta tingkat paling bawah yang terdiri dari rakyat jelata dan pekerja kasar.

Gambar 2. Pola Islamisasi

Moensif mengatakan "para kasta sudra pada saat Islam berkembang di daerah Bungkuk lebih cenderung masuk Islam lebih awal dan banyak karena mereka melihat Islam tidak membedakan-bedakan antara satu dengan yang lain". Hal ini merupakan salah satu keuntungan oleh Islam yang tidak memiliki kasta dalam kehidupan social. Salah satu konsep dalam Islam yang menguatkan adalah "Hablumminannas" yang bermakna menjaga hubungan dengan sesama manusia dengan senantiasa menjaga hubungan baik, menjaga tali silaturrahim, memiliki kepedulian sosial, tepa selera, tenggang rasa, saling menghormati. Cara penyebaran Islam di Bungkuk yang dilakukan Kiai Hammimuddin juga dengan menggunakan pendekatan Kompromis. Simuh (2016: 11) mengatakan bahwa pendekatan Kompromis merupakan pendekatan yang paling dominan ketika menyebarkan Islam khususnya di Indonesia. Pendekatan Kompromis sendiri adalah pendekatan ketika Islam dipertemukan atau dipadukan dengan ajaran atau tradisi budaya yang punya jati diri yang berbeda bahwakan berlawanan dengan jati diri Islam. Khususnya pendekatan yang dilakukan oleh Kiai Hammimuddin di bekas kerajaan Singosari sangatlah memakan waktu yang tidak singkat. Karena pada saat abad ke 18 di wilayah Singosari masih sangat kuat pengaruh agama Hindu-Budha karena Singosari adalah Kutaraja yaitu pusat pemerintahan kerajaan. Sehingga langkah-langkah yang ditempuh dalam penyebaran agama

Islam memadukan dengan kepercayaan lokal,oleh kerena itu wajah Islam yang muncul di awal perkembangan Islam di Bungkuk adalah Islam Abangan.

Gambar 3. Proses Asimilasi

Usaha yang dilakukan Kiai Hamimuddin dan kemudian dilanjutkan oleh Mbah Thohir di Bungkuk melalui Pondok Pesantren adalah suatu usaha untuk mengubah pola fikir masyarakat yang awalnya bercorak agama Hindu-Budha menjadi Islami dan menggunakan pola-pola pendidikan sebagai unsur pengubahnya. Menurut Sunyoto (2016), Salah satu proses islamisasi yang dilakukan oleh Walisongo adalah melalui pendidikan adalah usaha mengambil alih lembaga pendidikan syiwa-budha yang disebut asrama atau dukuh yang kemudian diformat sesuai dengan ajaran Islam menjadi lembaga pendidikan Pondok Pesantren. Usaha itu menunjukkan hasil yang menakjubkan karena para guru Sufi dalam lembaga Wali Songo mampu memformulasikan nilai-nilai sosio-kultural religious yang dianut masyarakat Syiwa-Budha dengan nilai-nilai Islam, terutama memformulasikan nilai-nilai ketauhidan Syiwa-Budha (adwayasastra) dengan ajaran tauhid Islam yang dianut para guru sufi.

## 4. Pluralisme dan Multikulturalisme Masyarakat Singosari

Gambar 4. Deklarasi kota santri

Gambar 5. Gapura wisata purbakala

Dalam uraian kedua ini masih berkaitan dengan ulasan mengenai masyarakat Singosari yang lebih menyoroti dari aspek ragam masyarakat dan budaya yang berlangsung saat ini. Hal

yang menarik dari pembahasan masyarakat Singosari adalah bagaimana masyarakat Singosari dapat menerima sebuah perubahan yang dinamis. Perubahan tersebut dapat kita amati sebagai sebuah fenomena perubahan sosial. Salah satu bukti adanya transformsi perubahan social tersebut dapat kita lihat dari adanya sebuah papan penanda yang terletak di pasar Singosari, papan tersebut bertuliskan "Deklarasi Wong Singosari, Singosari Kota Santri". Dari Papan tersebut juga menyebutkan isi dari deklrasi tersebut yakni (Sehat-Aman-Nyaman-Tertib-Rapi-Islami) Bersih dari maksiat, maksiat, narkoba, judi, pornoaksi dan pacaran mesum. Jika kita pahami bersama bahwa Singosari telah membuat jargon bahwa kota ini telah berdiri banyak pesantren dan merupakan basis daerah wilayah Islam yang kuat di Malang. Tentunya dengan adanya deklarasi ini, masyarakat Singosari diharapkan lebih sadar akan peran serta bersama menjaga reputasi sebagai kawasan yang Islami.

Tidak jauh dari papan tanda deklarasi tersebut dapat kita temukan sebuah gapura yang bertuliskan "Kawasan Wisata Purbakala, Kelurahan Candi Renggo". Dari gapura yang bertuliskan berkenaan dengan kawasan wisata purbakala maka kita dapat menarik sebuah simpulan bahwa masyarakat singosari menyadari bahwa mereka tidak dapat melepaskan diri dari keterikatan mereka akan sejarah panjang wilayah mereka berada. Salah satu situs purbakala yang sangat terkenal adalah Candi Singosari. Candi Singosari terletak di Desa CandiRenggo, kecamatan Singosari, Kabupaten Malang. Nama Candi ini disebut dalam kitab Negarakertagama pupuh 37:7 dan 38:3, juga dalam prasasti Gajah Mada (1351) yang ditemukan di halaman candi, sebagai tempat pendharmaan Raja Singosari terakhir yang wafat pada tahun 1292 Masehi.

## 5. Hubungan Pondok Pesantren Terhadap situs Kerajaan Singosari

Pondok pesantren Mifthahul Falah Bungkuk sendiri terletak berdekatan dengan beberapa situs kerajaan Singosari, salah satunya yang terdekat adalah Candi Singosari dan Arca Dwarapala. Moensif mengatakan "saat penggalian pondasi untuk merenovasi Masjid At-Thohiryah pada 2009. Ditemukan beberapa batu andesit yang merupakan sebuah struktur bangunan candi". Hal ini semakin menguatkan bahwa Pondok Pesantren Bungkuk ini juga terletak tepat pada situs peninggalan Kerajaan Singosari. Fakta ini disadari oleh pihak pondok pesantren bahwa keberadaan Pondok Pesantren Bungkuk berperan menanta kembali peradaban pasca runtuhnya Kerajaan Singosari.

*Gambar 6. Batu andesit Struktur bangunan candi*

Maka sebagai institusi pendidikan Islam yang tertua dan memiliki pegaruh kuat di kawasan Singosari maka Pondok Pesantren Bungkuk ikut serta dalam menjaga kerukunan antar umat beragama dan masyarakat. Disekitar batas-batas Pesantren Bungkuk masih ada beberapa masyarakat yang memeluk agama selain Islam, seperti Hindu dan Kelompok Kejawen. Djati Kusumo selaku pemangku petirtaan Sumber Nagan mengatakan "hubungan situs (sumber nagan) diakui oleh pihak pesantren Bungkuk, bahkan salah seorang putra keturunan Kiai Thohir menjalin hubungan baik dengan Sumber Nagan" (wawancara, 29 Oktober 2017). Ditelisik lebih jauh Pondok Pesantren juga memiliki ketertarikan pada situs-situs bersejarah yang ada di sekitarnnya, Moensif mengatakan "Hubungan antara Pondok Pesantren dan situs-situs bekas kerajaan Singosari sangatlah baik bahkan beberapa pondok pesantren mengajak santrinya untuk mengunjungi situs-situs Singosari untuk dipelajari sisi kesejarahannya".

Pondok pesantren disini juga berperan sebagai agen penjaga eksistensi multikulturalisme yang ada di wilayah Bungkuk Singosari tanpa membedakan adanya latar belakang agama. Kita sadari bersama bahwa Islam adalah agama yang mengakui dan menghargai perbedaan, bahkan perbedaan di dalam Islam adalah sebuah rahmat. Menurut Mahfud (2013) Multikulturalisme adalah sebuah ideologi dan sebuah alat atau wahana untuk meningkatkan derajat manusia dan kemanusiaannya.19 Maka, konsep multikulturalisme itu sesuai dengan ajaran islam dalam memandang keragaman. Konsep kebudayaan harus dilihat dalam perspektif fungsinya bagi kehidupan manusia.

Gambar 6. Arca Dwarapala (sumber:Tropen Museum)

Foto diatas adalah foto Arca Dwarapala yang kondisinya separuh badannya tertanam di tanah. Menurut penuturan Moensif bahwa sekitar tahun 1960an pernah dilakukakan pengembalian arca Dwarapala tersebut ke tempat semula. Arca tersebut awal mulanya diangkat

menggunakan alat berat, namun dalam prosesnya tali baja yang mengakat putus. Setelah dirundingkan bahwa akan dilakukan pengangkatan lagi namun menggunakan cara yang tradisional yakni dengan menggunakan tali dari anyaman bambu dan ditarik oleh ratusan tenaga manusia. Pada saat itu banyak dari beberapa santri Pondok Pesantren Bungkuk yang ikut membantu dalam usaha pengangkatan arca tersebut. Berkat dari rasa kebersaamaan dan sebuah slogan yang diteriakan bersama yakni "Holopis Kuntul Baris" akhirnya terakat dan dapat dipindahkan. "Holopis Kuntul Baris" sebuah ungkapan yang pernah dilontarkan sang Proklamator RI Bung Karno untuk menyemangati bangsa Indonesia agar bergotong royong. Maksud ungkapan itu sendiri adalah ***"bekerjasama untuk menangani hal besar "***, karena dengan cara begitu, masalah seberat apapun pasti bisa terselesaikan kalau dikerjakan bersama – sama. Sependapat dengan Hamid (2003) bahwa kaum muslimin adalah umat yang bersatu utuh mereka hidup berdampingan dengan kelompok-kelompok masyarakat yang lain (piagam madinah 1). Demikian Rasulullah telah memberikan contoh hidup Bernegara dalam keragaman kultur. Sehingga sampai hari ini dunia mengakui akan keberhasilan konsep negara yang dibangun oleh Rasulullah saw yang kita kenal dengan masyarakat madani (civil sosiety). Maka dapat kita pahami bersama bahwa menjaga kerukunan amat sangat diajurkan dalam konteks keagamaan agar tercipta harmoni dalam semangat membangun peradaban baru meskipun berbeda agama.

## 6. Kesimpulan

Kini memasuki abad ke 21, Islam telah berkembang dan menyatu dengan budaya masyarakat Singosari sehingga menjadi identitas masyarakat di daerah tersebut sehingga Singosari dikenal dengan Kota Santri akibat dari perkembangan Pondok Pesantren di daerah tersebut. Maka dapat dikatakan usaha yang dirintis oleh Kiai Hamimuddin pada abad 18 telah berhasil membuat wajah baru peradaban Singosari menjadi suatu peradaban baru, yang perlu digaris bawahi adalah bukan maksud untuk menggantikan atau menghanguskan peradaban era Singosari. Namun tetap kepada tujuan awalnya yakni menyebarkan sebuah kebaikan melalui agama Islam yang dibawa, mengingat bahwa dahulu Singosari adalah kerajaan besar maka harapan besar juga tertanam pada masyarakat Singosari agar kembali menjadi daerah yang besar karena adanya pergerakan Islam yang sangat aktif. Terbukti bahwa banyak para lulusan dari Pondok Pesantren Mifthahul Falah Bungkuk yang menjadi orang-orang yang berpengaruh contohnya mendirikan pesantren di daerah lain dan bahkan menjadi orang-orang penting dalam pemerintahan.

Saat ini pembahasan tentang aspek Pluralisme, multikulturalisme dan toleransi sedang laris dalam arti positif di kalangan birokrat, akademisi, maupun masyarakat umum. Kita sepatutnya ikut menjaga dan mengupayakan adanya sikap menghargai setiap wujud kebudayaan, daerah atau sub-kelompok, yang ada di Indonesia. Salah satu contoh konkrit yang terjadi ditengah masyarakat Singosari adalah pluralisme dan multikulturalisme yang berakar dari sisi kesejarahan kemudian berkembang sampai saat ini. Peran serta dua belah pihak yakni Pondok Pesantren dan Masyarakat sekitar sebenarnya telah menjawab sebuah pertanyaan bahwa sebenarnya batas-batas toleransi tercipta akibat tidak tepatnya formula yang diterapkan dalam penyelesaian sebuah masalah toleransi. Maka cara yang dilakukan kiai Hamimuddin dalam menyebarkan Islam dengan formulasi penggabungan dengan kebudayaan setempat adalah suatu cara yang tepat sehingga perlahan dapat meruntuhkan batas-batas toleransi masyarakat Singosari yang terdahulu yakni masyarakat yang masih memegang agama peninggalan leluhur dan akhirnya mau belajar menerima suatu pemahaman baru demi kebaikan mereka.

Saling memahami Pluralisme dan multikulturalisme adalah suatu keharusan yang wajib dimiliki setiap warga Indonesia, apalagi dalam konteks Indonesia. Keragaman ras, suku, bahasa dan agama merupakan ciri khas serta kelebihan dari bangsa Indonesia yang membedakannya

dengan bangsa lain. Namun demikian, perbedaan yang tidak dikelola dengan baik akan menimbulkan konflik dan perselisihan. Oleh karena itu, harus ada formula untuk mendamaikan dan menyatukannya.

**Daftar Pustaka**

Agus Sunyoto. *Atlas Walisongo.* Depok. Pustaka IIMAN. 2016. Cetakan I
Choirul Mahfud. *Pendidikan Multikultural*. Pustaka pelajar cetakan VI 2013
*Edward Mc Nall Burn dkk. World* Civilization. Their History and Their Culture. W. W. Norton & Company. 1988.
Kamus Besar B. Indonesia Edisi. 2 Cetakan 4 Th.1995
Ma'arif, Syamsul, 2005. *Pendidikan Pluralisme di Indonesia*: Logung Pustaka, Yogyakarta
Parekh, Bikhu. 2001. *Rethinking Multiculturalism*. Harvard. 2001.
Salahudin Hamid. 2003. *HAM Dalam Perspektif Islam.* Jakarta. Amisco. 2003. Cetakan II, hal. 198
Selo Soemardjan. 2009. Perubahan Sosial di Jogja. Depok. Komunitas Bambu.
Simuh. Sufisme Jawa. Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa. Yogyakarta. Narasi- pustaka prometha. 2016.

# Tingkat Keharmonisan Interelasi Umat Buddha Dengan Umat Islam Di Desa Wringinpitu Kecamatan Tegaldlimo Kabupaten Banyuwangi

*Meiladina Intan Parastika & Kadek Yudi Murdana*

*Pluralisme agama jika tidak disikapi secara bijak terbukti telah memunculkan berbagai konflik. Sebagai contoh kelompok ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) yang tidak mampu menyikapi dengan bijak agamanya dan berusaha demi agamanya melakukan pembunuhan, pengeboman, merusak tempat tinggal hingga tempat ibadah. Oleh karena itu, mempersatukan sesama umat beragama yang dilandasi dengan inklusivisme dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara adalah hal yang sangat penting. Di Desa Wringinpitu hal yang melatarbelakangi keharmonisan masyarakat adalah adanya faktor sosial budaya seperti nilai-nilai etika dan norma-norma yang masih berkembang di Desa Wringinpitu. Agama Buddha menekankan upaya kehidupan sosial kemasyarakatan antar-agama yang harmonis seperti dalam dekrit Raja Asoka yang selalu mengajak umat manusia untuk hidup rukun dan harmonis. Begitu pula dalam ajaran Islam manusia beriman mempunyai dua dimensi hubungan yang harus selalu dipelihara dan dilaksanakan, yakni hubungan vertikal dengan Allah melalui shalat dan ibadah-ibadah lainnya, dan hubungan horizontal dengan sesama manusia di masyarakat dalam bentuk perbuatan baik.Penelitan ini bertujuan untuk mengetahui tingkat keharmonisan interelasi agama Buddha dengan agama Islam dan dilaksanakan di Desa Wringinpitu Kabupaten Banyuwangi. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode survei. Populasi umat Buddha adalah sebanyak 127 dan umat islam sebanyak 8.570. Pengambilan sampel dilakukan dengan sampel asumsi dan sampel sesungguhnya umat Buddha 55 responden dan umat Islam 95 responden dengan pengambilan sampel secara acak (random). Data yang dikumpulkan diperoleh dari kuisioner dan dilakukan interview. Data dianalisis menurut metode skala Likert dan uji koefisien korelasi (r). Hasil penelitian menunjukkan skala Likert umat Buddha harmonis sedangkan umat Islam sangat harmonis. Terdapat persamaan pemahaman tentang keharmonisan interelasi antara umat Buddha dan umat Islam dengan koefisien korelasi (r) sebesar 0,68. Koefisien korelasi ini tergolong kuat. Diharapkan kehidupan umat Buddha dan umat Islam yang telah harmonis ini dapat menjadi pedoman kerukunan umat beragama di Indonesia.*

## 1. Pendahuluan

Indonesia adalah negara yang pluralistik yakni terdiri dari beranekaragam suku bangsa, budaya, etnik, bahasa, dan agama. Pemerintah telah mengakui tujuh agama di Indonesia yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Khonghucu dan Baha'i. Sikap keberagaman dapat pula dilihat dari sisi konstitusional sebagaimana terdapat dalam pembukaan dan batang tubuh pasal 29 Undang-undang Dasar 1945, yang menyatakan bahwa negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa dan negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk dan beribadat sesuai dengan agamanya masing-masing (Tim Penyusun, 2003: 1).

Di sisi lain Indonesia sering terjadi konflik antar pemeluk agama, seperti adanya kesalahpahaman sehingga merusak rumah umat agama lain bahkan dibakarnya tempat ibadah. Terjadinya konflik antar umat beragama dalam masyarakat plural atas nama agama tidak dapat

dielakkan, konflik dapat terjadi bila ada suatu paham eksklusifisme dan radikalisme. Dengan adanya prinsip salah satu agama yang diyakini tersebut maka akan melahirkan suatu pandangan, kebutuhan, tanggapan dan struktur motivasi yang beraneka. Meskipun demikan terjadinya konflik antar umat beragama dalam masyarakat terkadang bukan dipengaruhi oleh faktor-faktor atas nama agama, tetapi disebabkan oleh faktor lain seperti faktor ekonomi, sosial budaya, politik atau hal lain.

Terjadinya konflik sangat memungkinkan terjadi dalam realitas sosial masyarakat secara global di pelbagai daerah di indonesia. Sebagai contoh kasus konflik agama di Ambon, Maluku (1999), Poso, Sulawesi Tengah (1998), Situbondo (1996), Singkil, Aceh (1979), Slipi, Jakarta (1969), Donggo, Sumbawa Timur (1969), dan Flores (1969). Kemudian baru-baru ini terjadinya konflik yang mengatasnamakan agama masih marak terjadi seperti konflik di Sampang, Madura (2011), Banda Aceh (2015), Tolikara, Papua (2015), dan incaran para teroris ketika perayaan hari besar keagamaan yang sering terjadi seperti aksi teror bom. Konflik yang masih hangat terjadi yaitu para anggota ISIS *(Islamic State of Iraq and Syria)* yang berusaha demi agamanya melakukan pembunuhan, pengeboman, merusak tempat tinggal hingga merusak tempat ibadah, aksi ISIS tersebut menyebabkan umat Muslim, non-Muslim bahkan seluruh negara merasa tidak aman.

Penyebab konflik yang terjadi adalah menguatnya sikap intoleran dan fanatisme. Misalnya karena ketidakmauan berdampingan dengan rumah ibadah agama lain dan ketidakrelaan menerima perbedaan dalam cara meyakini agama atau keyakinan tertentu. Keharmonisan hidup umat beragama telah menjadi wacana dan kebutuhan nasional. Keharmonisan dapat diciptakan apabila konflik-konflik atau pertentangan sosial yang bernuansa agama dapat ditekan seminimal mungkin. Pelbagai media, sarana dan prasarana di dalam mewujudkan kerharmonisan hidup umat beragama, seperti wadah musyawarah antar umat beragama, konsultasi umat beragama, dan lain sebagainya dapat diberdayakan seoptimal mungkin.

Dari gambaran realitas tersebut, bahwa ada satu daerah di Desa Wringinpitu, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi, Provinsi Jawa Timur, yang masyarakatnya rukun dan harmonis. Komposisi masyarakat dari segi agama adalah heterogen, yaitu agama Islam, Buddha, Hindu, Kristen, dan Katolik yang mana dalam kehidupan sosial tetap berdampingan sejak lama hingga saat ini. Selain itu juga terdapat tempat-tempat ibadah yang saling berdekatan seperti masjid, vihara, gereja dan pura, hal ini tidak memicu terjadinya konflik antar umat beragama dalam kehidupan bermasyarakat di Desa Wringinpitu. Kondisi demikian terbukti seperti adanya keakraban bertetangga, melaksanakan tradisi *Baritan* bersama dan hubungan sosial antar umat beragama yang satu dengan yang lain dalam masyarakat. Adapun hal yang melatarbelakangi keharmonisan masyarakat Desa Wringinpitu, terjadi karena adanya faktor sosial budaya seperti nilai-nilai etika dan norma-norma yang masih berkembang di daerah tersebut.

## 2. Metode Penelitian

Penelitian ini diadakan di Desa Wringinpitu, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi, Provinsi Jawa Timur, Indonesia. Desa Wringinpitu berbatasan langsung dengan 4 kecamatan yaitu Kecamatan Purwoharjo di bagian barat, Kecamatan Tegaldlimo di bagian selatan dan timur, Kecamatan Muncar di bagian timur laut, dan Kecamatan Cluring di bagian barat laut. Batas utara berupa sungai Setail. Desa ini terbagi menjadi 3 dusun, yaitu Dusun Ringinanom, Dusun Ringinasri dan Dusun Bayatrejo. Desa Wringinpitu terbagi atas 11 RW dan 57 RT. Adapun jarak Desa Wringinpitu dengan kecamatan adalah 2,5 km, jarak dari desa ke kabupaten 45 km, dan jarak ke ibu kota provinsi 250 km. Untuk mengetahui luas wilayah di Desa Wringinpitu menurut

penggunaannya sekitar 96,30 ha/$m^2$, yaitu luas pemukiman 250 ha/$m^2$, luas persawahan 340 ha/$m^2$, luas kuburan 2,5 ha/$m^2$, luas pekarangan 361, 310 ha/$m^2$, luas perkantoran 1 ha/$m^2$ dan luas prasarana umum lainnya 655 ha/$m^2$ (Winarti, Rahayu Indah, 2015:2-3).

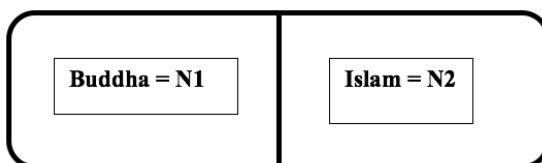
Penelitian ini menggunakan metode penelitian *survei* yaitu suatu metode untuk mengetahui gejala-gejala sosial yang ada di masyarakat seperti mengetahui sikap, moral karakter, partisipasi sosial, status sosial, ekonomi, kondisi rumah tangga, kemasyarakatan. Populasi yang diteliti adalah masyarakat yang berada di Desa Wringinpitu, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi yang memeluk agama Buddha dengan jumlah 127 orang dan 8.570 orang beragama Islam. Populasi ini merupakan kerangka contoh atau *sample frame*, mengingat pemahaman suatu ajaran membutuhkan penalaran. Dalam penelitian ini tidak semua populasi diteliti karena keterbatasan waktu dan biaya dengan ketentuan terdapat pembatasan kelompok umur.

Pembatasan kelompok umur dilakukan untuk mempermudah dalam melakukan penarikan sampel. Populasi yang akan diambil sebagai sampel yaitu populasi yang sudah dewasa dengan batasan usia 17-70 tahun. Pengambilan sampel dengan melakukan pembatasan umur dilakukan dengan alasan bahwa usia masyarakat di Desa Wringinpitu yang masih di bawah 17 tahun belum terlalu memahami tentang ajaran Buddha dan ajaran Islam. Untuk usia di atas 70 tahun dimungkinkan tidak bisa baca tulis, pikun atau mengalami penurunan daya ingat.

Dalam pengambilan sampel Sesungguhnya (n) karena jumlah responden sangat banyak sehingga untuk menghemat waktu dan biaya, penelitian ini menggunakan sampel/pengambilan contoh dari sebagian umat Buddha dan umat Islam yang diambil secara acak dan berimbang dengan batasan usia 17-70 tahun.

Sampel asumsi ( $n_0$) $= \frac{Z^2(0,05)(0,05)}{d^2}$
Sampel Sesungguhnya $(\mathrm{n}) = \frac{n_0}{1+\frac{n_0}{N}}$
Keterangan:

- $n_0$ : Sampel asumsi
- $n$ : Sampel sesungguhnya
- $Z$ : Tingkat keyakinan penelitian (diambil dengan tingkatan keyakinan 95%)
- $d$ : Kesalahan sampling (kesalahan sampling dalam penelitian ini adalah 10%)

Perhitungan rumus pengambilan sampel asumsi $(n_0)$ dan sampel $(n)$ sesungguhnya disajikan pada lampiran 8. Sedangkan rumus pengambilan sampel berimbang berdasarkan agama:

Sampel $n_{1=\frac{N_1}{N} X\ Ukuran\ Sampel}$

Sampel $n_{2=\frac{N_2}{N} X\ Ukuran\ Sampel}$

Instrumen penelitian yang digunakan berbentuk daftar isian pertanyaan (kuesioner) yang dipersiapkan dengan cermat sesuai dengan tujuan penelitian. Selanjutnya untuk memberikan penilaian terhadap item-item pada daftar isian pertanyaan (kuesioner), maka digunakan skala

Likert atau yang biasa disebut teknik *scoring*. Isian pertanyaan disajikan pada lampiran 3. Bentuk skala Likert digunakan untuk mengukur tingkat keharmonisan responden terhadap ajaran agama Buddha dan Islam dengan pemberian pilihan jawaban atas pertanyaan yang diajukan, kemudian dijumlahkan untuk dilakukan analisis lebih lanjut. Adapun pilihan jawaban yang dimaksud antara lain sangat harmonis diberi skor 5, harmonis diberi skor 4, cukup harmonis diberi skor 3, kurang harmonis diberi skor 2, tidak harmonis diberi skor 1.

Instrumen pendukung yang dibutuhkan dalam penelitian ini dapat berupa wawancara terstruktur *(structured interview)* yaitu, instrumen penelitian berupa pertanyaan-pertanyaan tertulis yang alternatif jawabannya pun telah dipersiapkan.

Data yang diperoleh dianalisis dengan metode skala Likert dan uji koefisien korelasi (r).

Rumus korelasi:

$$r_{xy} = \frac{n \sum xy - (\sum x)(\sum y)}{\{\sqrt{n \sum x^2 - (\sum x)^2}\}\{\sqrt{n \sum y^2 - (\sum y)^2}\}}$$

Keterangan:

$r_{xy}$ : Korelasi x dan y

n : Banyaknya sampel

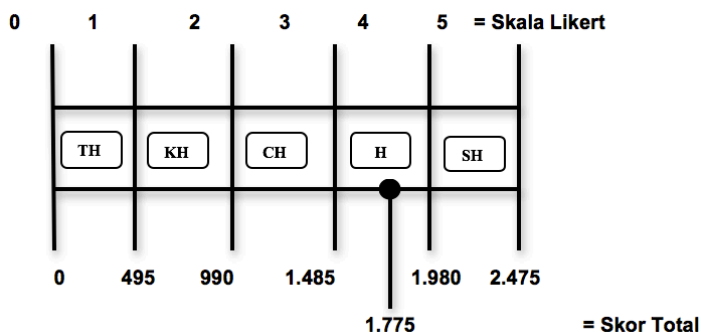
$x$ : Skor umat Buddha

$y$ : Skor umat Islam

## 3. Hasil dan pembahasan

### 3.1. Hasil Penelitian Tingkat Keharmonisan Interelasi Umat Buddha dengan Umat Islam di Desa Wringinpitu

a) Tingkat Keharmonisan umat Buddha dengan umat Islam menurut persepsi umat Buddha.

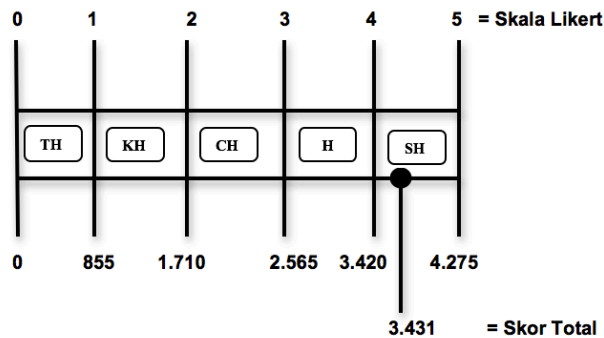
Hasil pengamatan tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam menurut persepsi umat Buddha dengan metode skala Likert terletak pada wilayah harmonis dengan skor total 1.775 seperti pada skala berikut:

**Skala 3.1** Skor keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu menurut persepsi umat Buddha.

Skor Tertinggi: $\Sigma\ responden \times 5 \times item\ pertanyaan = 2.475$

Skor Terendah: $\Sigma\ responden \times 1 \times item\ pertanyaan = 495$

Skala 3.1 menunjukkan bahwa tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu dari 55 responden umat Buddha memiliki skor 1.775 sehingga masuk dalam garis kontinu kategori harmonis dengan persen capaian 72% dari yang diharapkan sebesar 100% atau mencapai 72% dari nilai 100%. Berdasarkan perhitungan ini masih dimungkinkan untuk meningkatkan keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu.

b) Tingkat Keharmonisan umat Buddha dengan umat Islam menurut persepsi umat Islam.

Hasil pengamatan tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam menurut persepsi umat Islam dengan metode skala Likert terletak pada wilayah sangat harmonis dengan skor total 3.431 dan persen capaian seperti pada skala 3.2.

**Skala 3.2**. Skor keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu menurut persepsi umat Islam.

Skor Tertinggi: $\Sigma\, responden \times 5 \times item\ pertanyaan = 4.275$
Skor Terendah: $\Sigma\, responden \times 1 \times item\ pertanyaan = 855$

Skala 3.2 menunjukkan bahwa tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu dari 95 responden umat Islam memiliki skor 3.431 sehingga masuk dalam garis kontinu kategori sangat harmonis dengan persen capaian 80% dari yang diharapkan sebesar 100% atau mencapai 80% dari nilai 100%. Berdasarkan perhitungan ini masih dimungkinkan untuk meningkatkan keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu.

c) Analisis Korelasi persepsi umat Buddha dan umat Islam

Dari perhitungan koefisien korelasi (r) diperoleh nilai sebesar 0,608. Menurut Sugiyono (2008:213) nilai korelasi (r) adalah tergolong kuat. Jadi perolehan nilai koefisien korelasi (r) karena nilainya adalah termasuk kuat berarti ada hubungan yang harmonis antara umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi.

d) Diagram tingkat keharmonisan umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu.

Berikut merupakan diagram tingkat keharmonisan menurut persepsi umat Buddha dan umat Islam di Desa Wringinpitu tiap item pertanyaan dari 150 responden,

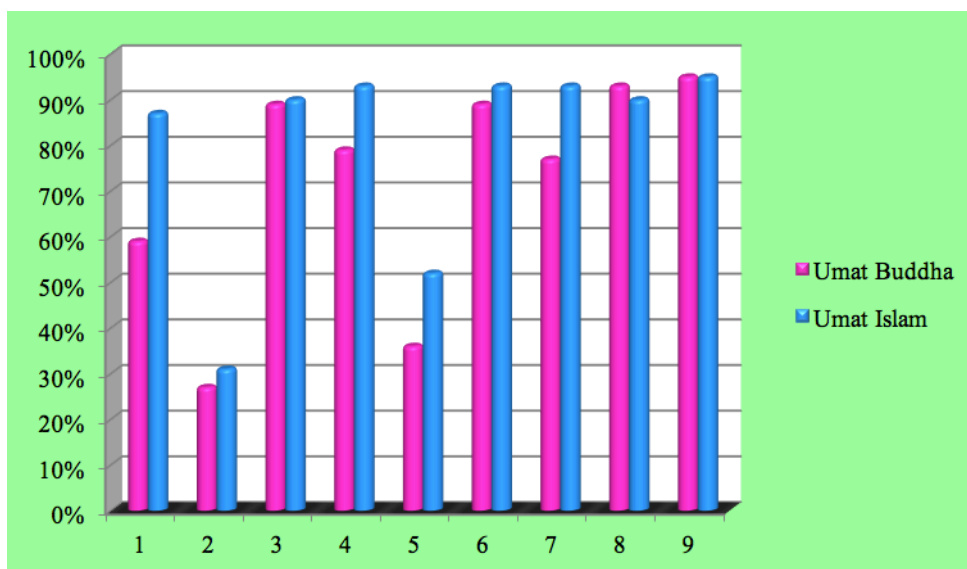



**Diagram 4.3** Diagram persen capaian responden tiap item pertanyaan.

Dari diagram batang tersebut persentase 0% hingga 100% merupakan persen capaian dari masing-masing umat Buddha dan Islam sedangkan angka 1 hingga 9 adalah item pertanyaan. Batang warna merah muda adalah persen capaian dari umat Buddha sedangkan batang warna biru merupakan persen capaian dari umat Islam.

Dapat dilihat dari diagram batang tersebut bahwa item pertanyaan nomor 9 mengenai tingkat keseringan komunikasi antara umat Buddha dan umat Islam mendapatkan persen capaian yang tertinggi sedangkan item pertanyaan nomor 2 mengenai tingkat keseringan mengikuti gotong-royong membangun tempat ibadah mendapatkan persen capaian yang terendah. Untuk skor tiap item pertanyaan dari 150 responden dari umat Buddha dan umat Islam disajikan pada tabel lampiran 4 dan lampiran 5.

### 3.2. Pembahasan

Korelasi interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu menurut garis kontinu skala Likert secara keseluruhan termasuk harmonis. Namun demikian, dari 9 pertanyaan yang dapat mengantarkan keharmonisan antara umat Buddha dan umat Islam yang telah diajukan terdapat 5 pertanyaan yang memiliki jawaban sama dan 4 pertanyaan yang memiliki jawaban berbeda. Dalam bab ini juga dibahas tentang faktor-faktor yang menunjang keharmonisan.

A. Perbedaan jawaban antara umat Buddha dengan umat Islam terdapat pada item pertanyaan nomor 1, 4, 5, 7.

Item pertanyaan nomor 1 tentang keseringan mengikuti kegiatan hari raya, dari data yang diperoleh umat Buddha cukup sering mengikuti kegiatan hari raya dengan persen capaian 59%, sedangkan umat Islam sangat sering dengan persen capaian 87%. Perbedaan tersebut terjadi karena kegiatan hari raya merupakan kegiatan intern yang dilaksanaan umat agama masing-masing. Namun demikian, tidak menghalangi hubungan antar umat yang akrab, baik secara pribadi, keluarga maupun kelompok. Untuk menghormati hari raya agama masing-masing warga Desa Wringinpitu melakukan silaturahmi ke rumah warga yang melaksanakan hari raya.

Item pertanyaan nomor 4 tentang keseringan membantu ketika ada hajatan, dari data yang diperoleh umat Buddha sering membantu ketika ada hajatan dengan persen capaian 79%, sedangkan umat Islam sangat sering dengan persen capaian 93%. Perbedaan tersebut terjadi karena umat Islam di Desa Wringinpitu lebih mayoritas dibanding umat Buddha. Oleh karena itu, umat Islam sering menerima undangan untuk membantu ketika ada hajatan dari umat Buddha. Walaupun begitu tali persaudaraan warga Desa Wringinpitu sangatlah erat sehingga tercipta suasana yang damai dalam masyarakat.

Item pertanyaan nomor 5 tentang keseringan berdana, dari data yang diperoleh umat Buddha kurang sering berdana dengan persen capaian 36%, sedangkan umat Islam cukup sering dengan persen capaian 52%. Perbedaan tersebut terjadi karena minimnya ekonomi. Faktor utama yang mempengaruhi jumlah pendapatan adalah jenis pekerjaan yang dimiliki umat Buddha dan umat Islam sebagian besar bekerja sebagai buruh dan petani, oleh sebab itu responden memiliki tingkat kepedulian yang rendah dalam hal berdana kepada umat agama lain. Selain pekerjaan yang memengaruhi kemauan berdana adalah kesadaran untuk berbagi dan kurangnya pengetahuan mengenai manfaat untuk berdana serta pemahaman tentang berdana.

Item pertanyaan nomor 7 tentang seringnya dilakukan musyawarah ketika terjadi suatu masalah antar umat beragama di lingkungan, dari data yang diperoleh umat Buddha sering melakukan musyawarah dengan persen capaian 77%, sedangkan umat Islam sangat sering dengan persen capaian 93%. Perbedan ini terjadi karena sangat minim terjadi suatu konflik di Desa Wringinpitu sehingga keseringan melakukan musyawarah antar umat beragama juga sangat jarang dilakukan. Untuk menghindari masalah-masalah konflik agama dapat dilakukan dengan membersihkan diri dari berbagai kekotoran batin yaitu sifat egoisme dan sebaliknya mengembangkan cinta kasih dan kasih sayang untuk menjalin solidaritas persaudaraan dan kebersamaan yang harmonis antar sesama umat beragama dengan berpedoman pada sabda Buddha dalam *Dhammapada, Yamaka Vagga, syair 5.*

B. Persamaan jawaban antara umat Buddha dengan umat Islam terdapat pada item pertanyaan nomor 2, 3, 6, 8, 9.

Item pertanyaan nomor 2 tentang keseringan gotong-royong membangun tempat ibadah, dari data yang diperoleh umat Buddha kurang sering mengikuti gotong-royong membangun tempat ibadah dengan persen capaian 27%, sedangkan umat Islam kurang sering dengan persen capaian 31%. Persamaan tersebut terjadi karena jarangnya dibuat tempat ibadah di Desa Wringinpitu. Selain perbedaan tersebut terdapat juga faktor lain yaitu kurangnya kepedulian warga lain disertai anggapan bahwa pembangunan tempat ibadah adalah kegiatan intern umat agama masing-masing. Namun demikian, tidak menghalangi hubungan antar umat yang akrab baik secara pribadi keluarga maupun kelompok.

Item pertanyaan nomor 3 tentang keseringan menghadiri hajatan, umat Buddha di Desa Wringinpitu sangat sering menghadiri hajatan dengan persen capaian 89%, begitu juga umat Islam sangat sering menghadiri hajatan dengan persen capaian 90%. Persamaan tersebut disebabkan karena faktor kesadaran responden yang saling membantu antara sesama dalam hidup bermasyarakat. Seperti yang diajarkan dalam agama Islam bahwa sebagai manusia beragama diajarkan untuk saling mengasihi, memberi kepada orang yang membutuhkan guna untuk membersihkan hati dan jiwa, serta terhindar dari perasaan tamak, sombong, tidak mau berbagi dan kikir.

Item pertanyaan nomor 6 tentang keseringan berkunjung ke rumah umat Buddha dan sebaliknya, dari data yang diperoleh umat Buddha sangat sering berkunjung ke rumah umat Islam dengan persen capaian 89%, begitu juga dengan umat Islam sangat sering berkunjung ke rumah umat Buddha dengan persen capaian 93%. Persamaan tersebut disebabkan untuk menyambungkan kasih-sayang atau kekerabatan yang menghendaki kebaikan. Sementara itu Imam as-Shon'ani mendefinisikan bahwa silaturahmi adalah kiasan tentang berbuat baik kepada kerabat yang memiliki hubungan nasab dan kerabat bersikap lembut, menyayangi dan memperhatikan kondisi makhluk lain (As-Shon'ani, 1992 : 4, 295). Dalam agama Buddha sendiri biasa dilakukan *Anjangsana* dalam rangka menjalin hubungan persahabatan yang lebih baik antar umat Buddha juga dalam rangka *sharing* informasi dan pengetahuan *Dhamma*. *Anjangsana* juga bisa dilakukan kepada antar umat beragama untuk menjalin hubungan yang lebih baik.

Item pertanyaan nomor 8 tentang keseringan mengundang untuk menghadiri kenduri, dari data yang diperoleh umat buddha sangat sering mengundang umat Islam datang untuk menghadiri *kenduren* (kenduri) dengan persen capaian 93%, begitu pula dengan umat Islam juga sangat sering mengundang umat Buddha datang untuk menghadiri *kenduren* (kenduri) dengan persen capaian 90%. Persamaan tersebut disebabkan karena masyarakat jawa memiliki berbagai macam kebudayaan yang sampai saat ini masih dilaksanakan sehingga menjadi warisan budaya. Kebudayaan tersebut melahirkan berbagai macam tradisi yang dianut oleh masyarakat jawa secara turun temurun dari generasi ke generasi. Salah satu tradisi yang dianut secara turun temurun adalah tradisi *kenduren* (kenduri). Oleh karena itu, masyarakat Desa Wringinpitu segala tindakan yang dilakukan masyarakat jawa semuanya didasarkan atas apa yang telah dipelihara nenek moyang berkaitan dengan nilai-nilai sosial tanpa memandang suatu agama. Dengan adanya tradisi *kenduren* secara tidak langsung membawa keharmonisan bagi warga Desa Wringinpitu.

Item pertanyaan nomor 9 tentang keseringan berkomunikasi kepada umat Buddha dan sebaliknya, dari data yang diperoleh umat Buddha sangat sering berkomunikasi dengan umat Islam dengan persen capaian 95%, begitu pula dengan umat Islam juga sangat sering berkomunikasi dengan umat Buddha dengan persen capaian 95%. Persamaan tersebut disebabkan karena responden menganggap bahwa komunikasi itu adalah penting karena untuk saling berbagi dan untuk menghindari konflik. Dengan seringanya berkomunikasi antar warga maka akan tercipta keharmonisan. Keharmonisan tersebut dapat tercipta karena ada kegiatan bersama misalnya undangan hajat, buka puasa bersama, perayaan besar agama, undangan selamatan, kerja bakti bersama, gotong-royong membangun tempat ibadah, musyawarah dan lain sebagainya. Semua manusia memiliki perbedaan agama maupun pengetahuan. Namun demikian, setiap manusia merupakan makhluk sosial yang saling membutuhkan, saling membantu dan tidak dapat hidup sendiri.

C. Faktor-faktor penunjang keharmonisan agama Buddha dengan agama Islam di Desa Wringinpitu.

1. Ajaran keagamaan

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa negara menjamin kebebasan beragama dan membantu pengembangan kehidupan beragama dalam rangka pembangunan bangsa. Masing-masing umat beragama memperoleh kesempatan yang seluas-luasnya untuk menjalankan dan mengembangkan kehidupan agama masing-masing. Kerukunan hidup beragama hanya dapat dicapai apabila masing-masing agama bersikap lapang dada satu sama lain. Untuk menciptakan kerukunan atas dasar itu maka bukanlah semangat untuk menang sendiri yang dikembangkan, melainkan prinsip "setuju dalam perbedaan" hal ini mengandung makna bahwa jika seseorang

mau menerima dan menghormati orang lain dengan seluruh aspirasi, keyakinan, kebiasaan dan pola hidup menerima dan menghormati orang lain untuk melaksanakan ibadahnya. Seseorang yang memiliki pemahaman agama yang dianut orang lain akan dapat bersikap harmonis, menghormati dan menghargai agama lain.

Agama Buddha menekankan dan menjunjung tinggi upaya kehidupan sosial kemasyarakatan antar agama yang harmonis seperti yang telah dilaksanakan oleh raja Asoka. Sabda Sang Buddha dalam *Paramaṭṭhaka sutta* bagian dari *Sutta Nipāta* Beliau menganjurkan agar siswanya memiliki toleransi terhadap pandangan atau kepercayaan orang lain. Agama atau pandangan dogmatis hanya jalan untuk mencapai tingkat kesucian dan akhirnya pandangan tersebut akan ditinggalkan. Seseorang yang terlalu yakin dengan dogma atau pandangan tertentu akan merasa tertinggi dan paling benar sehingga menganggap yang lain rendah, pandangan demikian yang membawa perselisihan dengan umat agama lain. oleh karena itu, Sang Buddha menganjurkan untuk memiliki toleransi dan menghormati pandangan atau kepercayaan orang lain.

Untuk menghindari masalah-masalah konflik agama, dapat dilakukan dengan membersihkan diri dari berbagai kekotoran batin termasuk sifat egoisme dan sebaliknya mengembangkan cinta kasih dan kasih sayang untuk menjalin solidaritas persaudaraan dan kebersamaan yang harmonis antar sesama umat beragama dengan berpedoman pada sabda Sang Buddha dalam *Dhammapada, Yamaka Vagga, syair 5* yaitu dalam dunia ini kebencian tidak pernah dapat dilenyapkan dengan kebencian, kebencian hanya dapat dilenyapkan dengan cinta kasih, kasih sayang dan saling memaafkan. Ini adalah kebenaran abadi. Hal ini bukan agama Buddha saja yang menerap cinta kasih, namun agama-agama lain seperti agama Islam juga menerapkan ajaran cinta kasih dan kasih sayang untuk menjalin solidaritas persaudaraan dan kebersamaan yang harmonis antar sesama.

Dalam ajaran Islam interaksi manusia dengan sesamanya harus didasari keyakinan bahwa semua manusia adalah bersaudara, dan bahwa anggota masyarakat Muslim juga saling bersaudara karenanya persamaan dalam keturunan mengakibatkan persaudaraan, dan persamaan dalam sifat-sifat juga membuahkan persaudaraan. Persaudaraan sesama manusia dilandasi oleh kesamaan dan kesetaraan manusia di hadapan Allah.

Dalam Al-Quran dinyatakan sebagai berikut: “Hai manusia, Kami ciptakan kamu dari satu pasang laki-laki dan perempuan, dan Kami jadikan kamu beberapa bangsa dan suku bangsa, supaya kamu saling mengenal bukan supaya saling membenci, bermusuhan. Sungguh yang paling mulia di antara kamu dalam pandangan Allah ialah yang paling bertakwa. Allah Mahatahu, Maha Mengenal.” (Q.s. Al-Hujurat 49:13).

Untuk menjaga persaudaraan dan keharmonisan antar sesama di Desa Wringinpitu ketika hari raya besar keagamaan mengadakan silaturahmi untuk menghormati agama masing-masing. Begitu juga ketika hari puasa umat Islam mengadakan buka puasa bersama dengan seluruh anggota non-Muslim. Hal ini mencerminkan bahwa masyarakat Desa Wringinpitu menjunjung tinggi toleransi, solidaritas, persaudaraan dan kebersamaan yang harmonis antar sesama umat beragama.

2. Inklusivisme

Indonesia merupakan bangsa yang besar dan memiliki beragam agama. Terhitung ada 6 agama yang disahkan oleh pemerintah Indonesia untuk hidup secara berdampingan di negeri ini. Negara Indonesia sering terjadi konflik antar pemeluk agama, seperti dibakarnya rumah ibadah bahkan dalam proses penguburan jenazah tidak diperkenankan dalam satu tempat dengan agama lain.

Terjadinya konflik antar umat beragama dalam masyarakat plural atas nama agama tidak dapat dielakkan, konflik dapat terjadi bila ada suatu paham eksklusifisme dan radikalisme. Namun demikian, dengan adanya sikap inklusivisme yang menganggap bahwa agama lain juga merupakan agama yang benar dan tidak menganggap bahwa agamanya sendirilah yang paling benar maka Indonesia akan rukun dan harmonis. Pada dasarnya semua agama bertujuan sama dan memiliki jalan sendiri untuk menebar kebaikan ke seluruh umat manusia. Adapun yang mengatakan bahwa Islam itu teroris, Yahudi itu biadab dan lainnya itu hanyalah sebuah tuduhan yang tidak benar. Karena yang salah itu bukan ajarannya, melainkan oknum yang memahami agama kurang benar.

Dengan adanya inklusivisme di negara Indonesia maka dimana para pemegang paham ini beranggapan bahwa di dunia ini tidak ada kebenaran yang mutlak. Karena itu tidak boleh ada satu agama pun yang boleh menganggap dirinya paling benar dan menyalahkan atau menganggap agama lain salah atau sesat. Paham ini akan lebih bermanfaat jika diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Seseorang selain mempelajari agamanya sendiri sebaiknya juga mempelajari ajaran agama lain, karena dengan adanya minat mempelajari ajaran agama lain seseorang dapat menghargai dan menghormati agama lain. Tingkat pemahaman masyarakat Desa Wringinpitu terhadap agamanya sendiri maupun agama lain cukup baik, dibuktikan dengan warga yang memiliki sikap sosial agama yang baik dan jarang terjadi konflik antar agama.

3. Kondisi sosial

Masyarakat Desa Wringinpitu dalam kehidupan sehari-hari saling tolong-menolong, gotong-royong sesama warga. Aktifitas tolong-menolong dan gotong-royong ini terlihat sekali ketika salah satu warga sedang tertimpa musibah, mengadakan hajatan, mendirikan rumah, membangun jalan masjid, dan ketika acara hari raya umat Buddha, umat Islam atau pun umat agama lain.

Ketika salah satu warga membangun rumah, sebagian besar warga berkumpul membantu tanpa memandang suku, ras bahkan agama. Demikian juga ketika salah satu warga meninggal dunia, maka warga lain datang untuk membantu mulainya persiapan untuk prosesi memandikan mayat hingga pemakaman selesai. Sedangkan ibu-ibu datang untuk melayat dengan membawa beras yang akan diberikan kepada keluarga yang mendapat musibah sebagai rasa berbela sungkawa.

Begitu pula ketika salah satu warga Desa Wringinpitu sedang melaksanakan hajat perkawinan maka keluarga dan tetangga satu minggu sebelum pelaksanaan sedang berada di rumah pemilik hajat untuk membantu persiapan hajat serta membawa sembako seperti beras, gula, mie, minyak, rokok dan kebutuhan lainnya, hal tersebut dikenal dengan istilah *rewang* (membantu). Demikian keadaan sosial warga Desa Wringinpitu yang selalu mengutamakan kepentingan bersama dan saling tolong-menolong tanpa mengenal agama.

4. Kondisi Budaya

Etnis ditentukan oleh budaya atau kultur pada suatu daerah tertentu. Kabudayaan merupakan ciri suatu daerah. Kebudayaan yang ada di Desa Wringinpitu tidak berbeda jauh dengan kebudayaan daerah lain yang ada. Adapun unsur-unsur desa merupakan dasar dari kemunculan kebudayaan daerah yang memiliki warna berbeda-beda serta menjadi faktor penting adanya perubahan setiap warga desa tersebut.

Meskipun masih ada kebudayaan yang mengikuti tradisi nenek moyang, hal ini terlihat ketika diadakan upacara-upacara yang dilaksanakan warga Desa Wringinpitu yang bertujuan untuk mempererat tali persaudaraan umat Buddha dan umat Islam, antara lain:

a) Sepasaran

*Sepasar* adalah perhitungan waktu jawa yang lamanya lima hari. *Selamatan sepasaran* adalah *selamatan* yang diadakan pada waktu bayi berumur lima hari setelah dilahirkan. Bayi yang telah didoakan tidak ditidurkan hingga pagi hari melainkan dipangku, menurut kepercayaan bayi yang tali pusarnya baru dilepas merupakan incaran roh jahat yang biasanya disebut dengan *sarap-sawan,* oleh karena itu, bayi harus dijaga dengan cara dipangku dan warga yang datang diminta untuk *jagong bayi* serta tidak tidur hingga pagi *(melek'an).*

b) Selapan

*Selapan* dilakukan 35 hari setelah kelahiran bayi. Hari lahir bayi akan terulang kembali misalnya bayi yang lahir pada hari selasa dengan weton pahing maka selapan akan diadakan pada hari selasa *pahing*. Pada penanggalan jawa terdapat lima weton yaitu *pon, wage, kliwon, legi* dan *pahing,* lima weton ini akan bertemu pada 35 hari kemudian dengan penanggalan masehi yang berjumlah tujuh hari. Tradisi *selapan* ini masih dilestarikan oleh umat Buddha begitupula dengan umat Islam bahwa tradisi selapan merupakan sebuah tradisi turun temurun yang harus dilestarikan.

c) Telonan

*Telonan* yaitu upacara yang diselenggarakan pada waktu bayi berumur 3 bulan. Upacara ini diselenggarakan tepat pada hari lahir dan weton bayi. Untuk sarana ritual tidak berbeda jauh dengan *selapan.* Umat Buddha, umat Islam beserta umat agama lain juga masih melestarikan tradisi telonan, hal ini selain diselenggarakan untuk selamatan bayi juga sebagai untuk melestarikan tradisi yang telah turun temurun yang dilaksanakan umat Buddha dan umat Islam di Desa Wringinpitu.

d) Tingkepan

*Tingkepan* merupakan tasyakuran yang dilakukan untuk mendoakan bayi yang baru lahir dan setelah berusia tujuh bulan. Upacara ini bertujuan agar bayi yang lahir kelak akan selamat jasmani dan rohani serta bertujuan ketika bayi setelah tumbuh dewasa akan menjadi orang yang berguna bagi agama, bangsa dan berbakti kepada kedua orangtua.

e) Selamatan

*Selamatan* adalah upacara yang dilaksanakan untuk mendoakan orang yang sudah meninggal. Tradisi warga Desa Wringinpitu ketika ada salah satu warga yang meninggal maka pada malam hari diadakan selamatan agar arwah orang yang telah meninggal dapat tenang. Kegiatan ini dilaksanakan mulai dari hari pertama setelah meninggal hingga hari ketujuh dari hari kematian, selanjutya hari keempat puluh, hari keseratus, hari keseribu, hari keduaribu *(pendak pisan)* dan hari ketigaribu *(pendak pindo).*

Keluarga yang ditinggalkan atau sebagai tuan rumah akan menyiapkan makanan dan minuman, ini dimaksudkan untuk menghormati tamu yang datang serta untuk mendoakan keluarga yang telah meninggal. Para tamu diberikan b*erkat* (makanan yang terdiri dari nasi, lauk-pauk, buah-buahan, kue apem), hal ini selain untuk mendoakan keluarga yang telah meninggal juga berguna untuk memberi berkah kepada sanak keluarga serta warga sekitar. Hal seperti ini menunjukkan bahwa umat Buddha dan umat Islam hidup rukun dalam segala perbedaan.

f) Tradisi Baritan

*Baritan* adalah suatu tradisi yang masih dilestarikan oleh masyarakat Desa Wringinpitu yang dilaksanakan pada waktu tertentu dan hanya diadakan satu tahun sekali yakni pada musim kemarau panjang terjadi. Tradisi *baritan* biasanya dilaksanakan pada hari jumat *legi* dan diadakan di perempatan jalan. Tradisi baritan memiliki tujuan bahwa Desa Wringinpitu agar diberikan keselamatan dan terbebas dari bencana dan bahaya. Tradisi *Baritan* hingga sekarang masih dilestarikan umat Buddha dan umat Islam Desa Wringinpitu.

Tradisi *sepasaran, selapan, telonan, tingkepan, selamatan* dan tradisi *baritan* dilaksanakan seluruh warga Desa Wringinpitu tanpa mengenal agama. Hal ini menunjukkan hidup rukun dengan sesama umat manusia adalah hal yang sangat penting. Dengan adanya tradisi jawa seperti ini merupakan ikatan keharmonisan di Desa Wringinpitu khususnya umat Buddha dan umat Islam. Hal tersebut menunjukkan umat Buddha dan umat Islam hidup rukun berdampingan dengan harmonis tanpa mengenal perbedaan serta bersama-sama melestarikan tradisi turun menurun di tengah masyarakat modern.

## 4. Kesimpulan

Berdasarkan analisis data tingkat keharmonisan umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu, Kecamatan Tegaldlimo, Kabupaten Banyuwangi dapat disimpulkan bahwa dalam penghitungan skala Likert tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu menurut persepsi umat Buddha termasuk harmonis. Skor total dari umat Buddha sebesar 1.775 dari 55 responden dan memperoleh persen capaian sebesar 72% dari yang diharapkan. Sedangkan menurut persepsi umat Islam termasuk sangat harmonis dengan memperoleh skor sebesar 3.420 dari 95 responden dan memperoleh persen capaian sebesar 80% dari yang diharapkan. Perbedaan jawaban tersebut karena faktor dogma dari ajaran agama yang berbeda, kurangnya pengetahuan dalam hal berdana dan kegiatan mengikuti kegiatan hari raya yang merupakan kegiatan intern dari masing-masing agama serta faktor kondisi ekonomi dan lingkungan di Desa Wringinpitu. Dalam kriteria uji dapat disimpulkan tingkat hubungannya di sangat rendah sampai dengan sangat kuat. Tingkat keharmonisan interelasi umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu mendapat hasil korelasi (r) sebesar 0,608 yang tergolong kuat. Jadi terdapat hubungan yang harmonis antara umat Buddha dengan umat Islam di Desa Wringinpitu. Dengan kondisi demikian, maka keharmonisan antar umat beragama di Desa Wringinpitu patut untuk dijadikan contoh untuk dikembangkan di daerah-daerah lain di Indonesia. Salah satu factor terkuat yang mendukung keharmonisan tersebut adalah faktor sosial dan budaya, yang dilaksanakan secara bersama-sama tanpa harus melewati batas-batas keagamaan yang satu dengan yang lainnya.

## Daftar Pustaka


Amin, Ma'aruf. *Peran Agama Dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*. Jakarta: Dewan Pertimbangan Presiden Bidang Kehidupan Beragama. 2008.

As-Shon'ani. 1992. *Subul as-Salam*. Beirut: Dar al-Fikr. Dinaeni. 2012. *Kerukunan Antar Umat Beragama.* (Online), (https://dinaeni.wordpress.com/2012/01/08/kerukunan-antar umatberagama/), (diakses pada 15 Juli 2016).

Dhammika. *Maklumat Raja Asoka.* Yogyakarta. Vidyasena Production Vihara Vidyaloka. Tanpa Tahun.

Djatwijjono. *Pedoman Dasar Kerukunan Hidup Beragama*. Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama Departemen Agama. 1982.

Hasan, M. Iqbal. *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya.* Jakarta: Ghalia Indonesia. 2002.

Hendropuspito, D. *Sosiologi Agama*. Malang: Kanisius & BPK Gunung Mulia. 1984.

Jirhanuddin. *Perbandingan Agama Pengantar Studi Memahami Agama-Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.

Kahmad, Dadang. 2000. *Sosiologi Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya Bandung.

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. 2014. *Pengumuman Penelitian Kompetitif Tahun 2014*. (Online),

(http://balitbangdiklat.kemenag.go.id/arsip/berita/pengumuman-penelitian kompetitif-tahun-2014.html), (diakses pada 5 Agustus 2016).

Kementerian Agama RI. 2008. *Aktualisasi Kerukunan Umat Beragama*. (Online), (http://riau1.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id=355,(diakses pada 02 Maret 2016).

Kementerian Agama RI. *Hubungan Antar Umat Beragama (Tafsir Al Qur'an Tematik).* Jakarta: Aku Bisa. 2012

Mukti, Krishnanda Wijaya. *Agama dan Kebangsaan Menurut Buddha Dhamma*. Surabaya. Yayasan Dhamma Pembangunan. 2003.

Nastiti, Sri. *Manfaat Kesadaran Religius Bagi Umat Beragama.* Surabaya: Tanpa Penerbit. 2001

Ñānamoli dan Bhikkhu Bodhi. 2006. *Majjhima Nikāya 3*. Terjemahan oleh Wena Cintiawati dan Lanny Anggawati. 2002. Klaten: Wisma Dhammaguṇa dan Vihāra Bhodivaṁsa.

Perkasa, Surya. 2016. *Konflik Global, ISIS, dan Indonesia,* (Online), *(*http://telusur.metrotvnews.com/read/2016/01/25/474613/konflik-global-isis dan indonesia diakses pada kamis 10 Maret 2016).

Prijana. *Metode Sampling Terapan untuk Penelitian Sosial*. Bandung: Humaniora. 2005

Riva'i, Ahmad Rifqi. 2015. *Inklusivisme dalam Kesadaran Beragama di Indonesia.* (Online).(http://www.muslimedianews.com/2015/09/inklusivisme-dalam kesadaran-beragama.html), (Diakses pada 16 Juli 2016).

Saddatissa. *Sutta-Nipāta Kitab Suci Agama Buddha*. Terjemahan alih bahasa inggris ke Indonesia Lanny Anggawati dan Wena Cintiawati. Klaten: Vihāra Bhodivaṁsa. 1999.

Sarada, Weragoda.. *Kitab Suci Dhammapada.* Terjemahan Surya Widya. Jakarta: Yayasan Dhammadipa Āramā. 1994.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press). 1993.

Sugiyono. *Statistika untuk Penelitian.* Bandung: CV Alfabeta. 2008

Suhardi, Adi. *Hidup Bahagia di Dalam Toleransi*. Jakarta: Yayasan Dhammadūta Cārikā. 1986

Ñānamoli dan Bhikkhu Bodhi. 2002. *Petikan Aṅguttara Nikāya*. Terjemahan oleh Wena Cintiawati dan Lanny Anggawati. 2002. Klaten: Wisma Dhammaguṇa dan Vihāra Bhodivaṁsa.

Tim Penyusun. *Konsepsi Strategis Pembinaan Kerukunan Hidup Umat Beragama Buddha di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu dan Buddha. 2003.

Tim Penyusun. *Pola Pembinaan Lembaga Keagamaan Buddha.* Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia. 2006.

Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. Edisi Keempat. 2008

Winarti, Rahayu Indah. *Profil Desa Wringinpitu Tahun 2015/2016*. Banyuwangi: Kantor Desa Wringinpitu. 2015

Walshe, Maurice. *Khotbah-Khotbah Panjang Sang Buddha Dīgha Nīkaya.* Terjemahan Team Giri Manggala Publicaton dan Team DhammaCitta Press. Tanpa Kota: DhammaCitta. 2009.

# Harmoni Dalam Keberagaman Religi Pada Kampung Megalitik di Desa *Pakraman* Selulung, Kintamani, Bangli

*I Wayan Pardi*

*Penulisan artikel ini bertujuan untuk: 1) Menginventarisasi dan menganalisis peninggalan-peninggalan megalitik yang terdapat di Desa Pakraman Selulung, Kintamani, Bangli, 2) Menganalisis bentuk-bentuk harmoni antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu di Desa Pakraman Selulung, Kintamani, Bangli. Metode yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif. Langkah-langkahnya meliputi, metode penentuan lokasi, metode penentuan informan, metode pengumpulan data, metode pengujian keabsahan data, dan metode analisis data. Hasil penelitian menunjukkan bahwa di Desa Pakraman Selulung ditemukan berbagai jenis peninggalan-peninggalan megalitik, mulai dari 5 (lima) buah Punden Berundak, 13 (tiga belas) Menhir, 8 (delapan) buah Arca Megalitik, 1 (satu) buah Sarkofagus dan unsur bangunan berupa Tugeh yang bermotifkan tanduk kerbau. Peninggalan-peninggalan tersebut semuanya berada di dalam tempat suci agama Hindu (Pura) yang berdampingan secara harmonis. Bentuk-bentuk harmoni antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu antara lain, harmoni dalam bentuk lokasi peninggalan, fungsi peninggalan, bentuk fisik peninggalan, pelaksanaan ritual dan identitas tempat suci. Kasimpulan dari artikel ini adalah walaupun eksistensi agama Hindu lebih muda dibandingkan dengan keberadaan peninggalan megalitik di Desa Pakraman Selulung, namun yang menarik justru antara kedua kebudayaan tersebut mampu hidup berdampingan secara harmonis, toleran dan tidak berusaha saling menghilangkan identitas kebudayaannya masing-masing.*

## 1. Pendahuluan

Bali memiliki potensi peninggalan purbakala yang kaya dan beragam. Kekayaan peninggalan purbakala di Bali ditunjukkan oleh hasil inventarisasi yang telah dilakukan oleh BP3 wilayah Bali, NTB, NTT sampai tahun 2010 berjumlah 502 situs. Situs-situs yang telah diinventarisasi mengandung benda-benda purbakala yang beragam baik dilihat dari sifat, jenis, maupun bentuknya (Laksmi, dkk, 2011: 19). Peninggalan-peninggalan purbakala tersebut tersebar di desa-desa yang ada di Bali. Salah satu desa di Bali yang memiliki kekayaan peninggalan purbakala yang cukup beragam baik dilihat dari sifat, jenis, maupun bentuknya adalah Desa *Pakraman* Selulung.

Desa *Pakraman* Selulung merupakan salah satu desa Bali *Aga/Kuna* yang berada di wilayah Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli, Bali (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 1). Menurut Susila, dkk (2007: 1), Desa *Pakraman* Selulung digolongkan sebagai salah satu desa kuna karena ditandai dengan masih survivenya sisa-sisa kebudayaan kuna yang masih diyakini oleh masyarakat sekitar dapat dijadikan pegangan di dalam menjalani kehidupan dalam upaya mencari kehidupan yang harmonis dan seimbang. Sebagian besar peninggalan purbakala yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung merupakan hasil kebudayaan zaman megalitikum. Beberapa di antaranya adalah 5 buah Punden Berundak, 8 buah Arca Megalitik, 13 Menhir, dan Hiasan Tanduk Kerbau pada *tugeh bale* (penyangga bangunan). Hal yang menarik dari peninggalan purbakala zaman megalitik di Desa *Pakraman* Selulung adalah terjadinya akulturasi yang harmonis dengan kebudayaan Hindu di dalam area pura. Hal tersebut sesuai dengan penjelasan Sutaba (1980: 28-29) yang menyatakan sebagai berikut:

> "…tradisi megalitik di desa-desa pegunungan yang terletak di sebelah barat Kintamani, antara lain desa Selulung, Pengejaran, Batukaang, Binyan, dan desa-desa sekitarnya. Di situ ditemukan bentuk-bentuk megalitik seperti menhir, dolmen, sarkofagus, teras piramid (punden berundak), dan lain-lainnya. Yang menarik perhatian adalah anggapan atau kepercayaan penduduk setempat, bentuk-bentuk megalit tadi masih di anggap suci dan keramat. Dan terbukti, yang dinamakan Pura Hindu di daerah itu sesungguhnya adalah bentuk gabungan antara tempat-tempat suci megalitik dengan Pura Bali Hindu. Berdasarkan kenyataan ini, mungkin dapat diduga bahwa di desa-desa pegunungan di Bali tradisi megalitik masih tetap utuh hingga masuknya peradaban Hindu dan kemudian berkembang berdampingan dalam situasi yang baik atau berkembang ke arah penyatuan yang harmonis" (Sutaba, 1980: 28-29).

Kemudian, pada tahun 2016 seorang warga juga menemukan sarkofagus di wilayah Desa *Pakraman* Selulung. Namun, sampai saat ini baik pemerintah daerah maupun Balai Arkeologi belum melakukan kajian terhadap peninggalan tersebut. Walaupun demikian, penemuan tersebut tentu semakin mempertegas label Desa *Pakraman* Selulung sebagai "Kampung Megalitik". Istilah "Kampung Megalitik" merupakan istilah etik yang penulis gunakan untuk menggambarkan Desa *Pakraman* Selulung sebagai salah satu desa di Bali yang memiliki berbagai macam peninggalan periode megalitik, di antaranya Punden Berundak, Menhir, Arca Megalitik, Hiasan Tanduk Kerbau pada *tugeh bale* (penyangga bangunan), dan sarkofagus. Selain masih tetap eksisnya peninggalan-peninggalan tersebut, masyarakat juga memperlakukan dan memfungsikan peninggalan tersebut sebagaimana fungsi awal bangunan-bangunan tersebut diciptakan oleh manusia prasejarah.

Dalam pembangunan bangsa, peninggalan purbakala mempunyai arti penting dalam usaha menjaga kesinambungan pembangunan di atas landasan kepribadian bangsa yang kokoh, disangga oleh ketahanan budaya yang tangguh dan dinamis. Berkaitan dengan usaha ini, maka tepatlah pendapat dari Astawa (2005: 2-3) yang menyatakan "peninggalan purbakala merupakan sarana pendidikan nasional yang sangat potensial dalam melaksanakan pendidikan seumur hidup, bagi generasi muda yang akan menjadi penerus sejarah bangsa". Keberagaman jenis dan fungsi peninggalan purbakala zaman megalitik di Desa *Pakraman* Selulung memiliki potensi untuk dikembangkan menjadi sarana pendidikan bagi generasi muda dengan memanfaatkan nilai-nilai luhur yang terkandung di dalamnya. Kesatuan dan persatuan bangsa yang sekarang terancam mengalami disintegrasi, diperlukan pemahaman terhadap keberagaman budaya prasejarah yang dapat digunakan sebagai pedoman bagi seluruh anak bangsa. Pemahaman seacam itu perlu dupayakan melalui langkah pemberdayaan bangsa berdasarkan budaya leluhurnya sendiri (Yuliati, 2001: 66).

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa tempat suci utama yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung hampir semuanya merupakan bentuk gabungan antara tempat-tempat suci megalitik dengan tempat suci agama Hindu, sehingga menghasilkan tempat suci/pura dengan perbaduan dua religi yang berbeda zaman. Harmoni dalam keberagaman tersebut melahirkan sebuah kedamain *cultural*. Harmoni anterreligi merupakan warisan nenek moyang yang harus senantiasa dipelihara dan dilestarikan dari generasi ke generasi, serta patut dijadikan contoh kongkrit dalam mengelola kemajemukan bangsa. Oleh karena itu, keutamaan penulisan artikel ini semakin nampak jelas bila dikaitkan dengan semakin berkembangnya masalah sosial antaretnik dan antaragama (religi) yang terakumulasi dalam berbagai konflik yang menyeret wacana primordial dan etnosentrisme di Indonesia. Hal tersebut dapat mengganggu bangunan negara bangsa (*nation-state building*) yang sebenarnya sudah susah payah dibangun oleh Bapak Pendiri Bangsa (*founding fathers*) di masa lalu. Di pihak lain, hubungan antara kebudayaan (kepercayaan) megalitik dengan kebudayaan (kepercayaan) Hindu beserta masyarakat pendukungnya di Desa *Pakraman* Selulung justru mampu hidup secara harmonis dan seimbang,

sehingga melalui penulisan artikel ini akan dapat memberikan sumbangan dalam mengantisipasi masalah kerawanan sosial antarreligi di Indonesia, atau paling tidak kajian ini dapat dijadikan sebagai pelajaran dalam mengelola dan menjaga kemajemukan secara nasional, sehingga berkontribusi untuk kepentingan persatuan dan kesatuan bangsa (integratif dan haromi sosial). Selain itu, dengan mengamati keharmonisan antarreligi tersebut dapat diketahui bahwa budaya toleransi, keharmonisan, dan kerukunan antarsesama bukanlah produk baru di Indonesia, melainkan sudah ada sejak zaman manusia Indonesia pertama kali memahami perbedaan.

## 2. Metodologi

Metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah metode penelitian kualitatif, yang langkah-langkah meliputi:

1. Metode penentuan lokasi penelitian. Lokasi penelitian ini berada di Desa *Pakraman* Selulung, Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli, Provinsi Bali. Desa *Pakraman* Selulung merupakan perpaduan atau gabungan dua desa dinas, yaitu Desa Dinas Belantih dan Desa Dinas Selulung.

2. Metode pengumpulan data. Metode pengumpulan data yang penulis gunakan dalam penulisan artikel ini adalah teknik observasi, teknik wawancara dan teknik studi dokumen. Teknik observasi dilakukan pada benda-benda megalitik yang terdapat di pura-pura Desa *Pakraman* Selulung. Kemudian, teknik wawancara dilakukan pada tokoh-tokoh masyarakat yang memiliki pengetahuan sejarah, budaya dan agama tentang peninggalan megalitik dan pura di Desa *Pakraman* Selulung. Sementara itu, teknik studi dokumen dilakukan dengan menganalisis hasil-hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh ahli arkeologi, sejarah dan budaya pada peninggalan megalitik di Desa *Pakraman* Selulung.

3. Metode pengujian keabsahan data. Dalam pengujian keabsahan data, penulis menggunakan teknik triangulasi, yaitu triangulasi metode, teori, dan sumber data. Triangulasi diartikan sebagai teknik pengumpulan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada (Sugiyono, 2009: 241).

4. Metode analisis data. Teknik analisis data yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah teknik analisis interaktif, yaitu setiap data yang diperoleh dari lapangan selalu diinteraksikan atau dibandingkan dengan unit data yang lain, yang langkah-langkahnya meliputi reduksi data (*data reduction*), display data (*data display*), dan mengambil kesimpuan dan verifikasi (*conclusion drawing/verifikation*).

## 3. Hasil dan Pembahasan

### 3.1 Jenis Peninggalan Megalitik di Desa *Pakraman* Selulung

#### 3.1.1. Punden Berundak

Punden berundak berasal dari kata *Punden* adalah bahasa Jawa, artinya orang yang dimuliakan (Sagimun, 1987: 48), sedangkan pengertian *berundak* atau *berundak-undak* menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia memiliki arti bertingkat-tingkat (Tim Penyusun: 2008: 1987). Jadi, Punden Berundak adalah bangunan suci tempat pemujaan roh leluhur yang bentuknya bertingkat-tingkat (Sagimun, 1987: 48; Asmito, 1992: 17). Punden Berundak yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung merupakan salah satu peninggalan kepurbakalaan periode megalitik yang

ada di Bali. Punden Berundak tersebut berjumlah lima buah, yakni duah buah berada di Pura Mihu dan dua buah lagi berada di Pura Candi serta satu buah berada di Pura Bale Agung.

Peninggalan punden berundak yang terdapat di Desa *Pakraman* selulung dikenal dengan nama *Madya* oleh masyarakat sekitar yang memiliki makna "gunung yang besar" atau *Madya* merupakan "perlambangan dari gunung besar". Sedangkan, untuk istilah punden berundak hanya digunakan oleh para peneliti atau orang asing. Selain itu, dalam menyebut Punden Berundak di Desa *Pakraman* Selulung juga dipakai nama manusia seperti *Madya Pelinggih I Ratu Gede Kemulan, Madya Pelinggih I Ratu Dukuh Jegir, Madya Pelinggih Ratu Gede Kanginan,* dan *Madya Pelinggih Ratu Gede Makarang*. Makna "*pelinggih*" disini memiliki arti "leluhur yang menempati, mendiami, berstana" pada bangunan punden berundak tersebut. Untuk mengetahui lebih jelasnya mengenai karakteristik Punden Berundak di Desa Pakraman Selulung dapat diketahui dari penjelasan di bawah ini.

1. *Pertama*, Punden Berundak atau *Madya Pelinggih Ratu Gede Kanginan* yang terdapat di Pura Mihu. Punden Berundak ini terdiri dari 5 (lima) tingkatan, dengan denah dasar segi empat, dan dibuat dari bahan batu padas serta dikombinasikan dengan sedikit batu bata yang dipasang dengan perekat tanah. Keadaan Punden Berundak dari bagian dasar sampai ke puncak pada setiap undakan/tingkatan terdapat teras, makin ke atas makin kecil dan pada puncaknya terdapat menhir (Tim Pelaksana, 2012: 34; Susila, dkk, 2007: 7; Sutedja dan Muliarsa, 1990: 8).

2. *Kedua*, Punden Berundak atau *Madya Pelinggih Ratu Gede Mekarang* yang terdapat di Pura Mihu. Punden Berundak ini terletak ±1, 50 meter di sebelah timur dari Punden Berundak *Pelinggih Ratu Gede Kanginan*. Punden Berundak *Pelinggih Ratu Gede Mekarang* terdiri dari 4 (empat) tingkat, dibuat dari pasangan batu padas berperekat tanah (Susila, dkk, 2007: 16). Bangunan ini juga memiliki bentuk dasar segi empat berteras pada setiap tingkatnya dan pada puncak bangunan terdapat menhir (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 7; Susila, dkk, 2007: 16).

3. *Ketiga*, Punden Berundak atau *Madya Pelinggih Ratu Gede Kemulan* yang terdapat di Pura Candi. Punden Berundak ini memiliki 5 (lima) tingkatan, makin ke atas tingkatannya makin mengecil dan pada bagian puncaknya terdapat menhir (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 7; Tim Pelaksana, 2012: 33). Dasar dari Punden Berundak berbentuk segi empat dan dibuat dari pasangan batu padas (*paras*) dengan berperekat tanah (Susila, dkk, 2007: 17).

4. *Keempat*, Punden Berundak *Madya Pelinggih Ratu Dukuh Jegir* terletak di Pura Candi. Punden Berundak ini memiliki 5 (lima) tingkatan, makin ke atas tingkatannya makin kecil dan pada bagian puncaknya terdapat batu tegak menyerupai tanggai/pegangan genta serta dasar yang berbentuk segi empat (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 6; Tim Pelaksana, 2012: 33; Susila, dkk, 2007: 23). Posisi bangunan berlokasi di halaman arah barat laut Punden Berundak *Pelinggih Ratu Gede Kemulan*, dan terbuat dari pasangan batu padas dengan perekat tanah.

5. *Kelima*, Punden Berundak di Pura bale Agung. Punden Berundak yang terdapat di Pura Bale Agung berjumlah satu buah dengan tingkatan/undakan terdiri atas 3 (tiga) tingkatan, dan berada di atas batu dengan ukuran tinggi 25 cm, panjang 162 cm, dan lebar 124 cm (Tim Pelaksana, 2012: 35). Pada puncak bangunan Punden Berundak di Pura Bale Agung terdapat sebuah lubang dengan kedalaman 25 cm, dan garis tengah 20 cm. Kemungkinan lubang tersebut merupakan tempat untuk meletakkan sebuah menhir (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 5).

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa Punden Berundak yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung merupakan salah satu peninggalan jaman megalitik atau prasejarah yang keberadaannya sampai sekarang masih dilestarikan oleh penduduk setempat sebagai tempat untuk memuja roh leluhur/nenek moyang. Pemujaan kepada roh leluhur/nenek moyang dapat diketahui dari nama-nama manusia yang digunakan oleh masyarakat Desa *Pakraman* Selulung untuk menyebut peninggalan punden berundak tersebut, yaitu *Madya Pelinggih I Ratu Gede Kemulan, Madya Pelinggih I Ratu Dukuh Jegir, Madya Pelinggih I Ratu Gede Kanginan,* dan *Madya Pelinggih I Ratu Gede Makarang*. Pada bagian atas punden berundak juga terdapat batu berdiri/menhir. Fungsi menhir adalah untuk menggambarkan roh nenek moyang/leluhur yang tempatnya jauh berada di atas gunung. Makna menhir di atas Punden Berundak melambangkan tingkatan-tingkatan yang harus dilalui guna mencapai tempat yang tertinggi (tempat leluhur berada) (Soekmono, 1984: 78).

### 3.1.2. Menhir

Istilah menhir berasal dari kata *men* berarti batu, sedangkan *hir* artinya tegak atau berdiri, jadi menhir artinya batu yang tegak atau berdiri (Sagimun, 1987: 42). Menhir juga diartikan tugu peringatan yang melambangkan nenek moyang sehingga dipuja (Asmito, 1992: 17). *Stone altar* atau menhir juga diartikan sebagai "tiang tugu peringatan" (Ardana, 1980: 16). Suastika (2005: 87) juga menjelaskan bahwa menhir adalah sebuah batu tegak atau batu berdiri yang dipancangkan di atas tanah, terdiri dari batu tunggal maupun lebih. Sementara itu, menurut Soekmono (1984: 72) menhir merupakan tiang atau tugu, yang didirikan sebagai tanda peringatan dan melambangkan arwah nenek moyang, sehingga menjadi benda pujaan.

Menhir yang terdapat di wilayah Desa *Pakraman* Selulung merupakan salah satu dari beberapa jenis peninggalan jaman megalitik yang banyak ditemui pada pura-pura di wilayah Desa *Pakraman* Selulung. Salah satu pura yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung yang banyak menyimpan peninggalan-peninggalan purbakala adalah Pura Ulun Suwi. Selain Arca Megalitik, di Pura Ulun Suwi juga terdapat peninggalan berupa menhir yang tersebar di halaman pura. Menurut "*Laporan Hasil Inventerasisasi Benda Cagar Budaya Di Kabupaten Bangli Tahun Anggaran 2012*" Menhir yang terdapat di Pura Ulun Suwi dapat dikelompokkan menjadi V kelompok, yaitu sebagai berikut: a) Kelompok I adalah batu berdiri sebanyak 5 (lima) buah. b) Kelompok II adalah batu berdiri sebanyak 4 (empat) buah. c) Kelompok III adalah batu berdiri sebanyak 1 (satu) buah. d) Kelompok IV adalah batu berdiri sebanyak 1 (satu) buah. e) Kelompok V adalah 1 (satu) buah batu berdiri (Tim Pelaksana, 2012: 31-32).

Selain beberapa Menhir yang terdapat di Pura Ulun Suwi, di Pura Puseh Sinunggal juga terdapat sebuah menhir yang terdapat di halaman luar pura. Sutedja dan Muliarsa (1990: 5) juga menjelaskan bahwa dihalaman luar pura terdapat sebuah menhir berukuran tinggi 74 cm, lebar bagian atas 29 cm, lebar bagian bawah 29 cm. Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa menhir yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung terdapat di dua tempat yang berbeda, yakni di Pura Puseh Sinunggal dan di Pura Ulun Suwi.

Dalam kepercayaan masyarakat prasejarah, menhir berfungsi sebagai tempat roh atau arwah pemimpin yang dimuliankan (Sagimun, 1987: 52). Mengenai latar belakang pendirian menhir, menurut Soekmono (1984: 77) menjelaskan sebagai berikut:

> "Seorang kepala suku harus memperlihatkan kelebihannya di atas masyarakatnya. Hal ini dinyatakan dengan pemberian yang berlebih-lebih. Ia mengumpulkan kekayaan sebanyak-banyaknya, dan paling sedikit sekali dalam hidupnya ia mengadakan "*feast of merit*" (pesta jasa). Seluruh kekayaan ia tumpahkan untuk kesenangan, kebahagiaan dan

kemakmuran rakyatnya. Sebagai tanda jasanya, maka ia dengan bantuan seluruh rakyatnya berhak mendirikan sebuah menhir. Inilah makna menhir pada mulanya. Setelah kepala suku yang berjasa itu meninggal, maka menhir sebagai lambang dari jasa-jasanya kemudian menjadi lambang dari dirinya. Kenangan dan penghargaan terhadap jasa-jasa tadi beralih menjadi pemujaan terhadap dirinya, yang tetap masih dianggap sebagai pelindung masyarakat. Dengan upacara-upacara tertentu, rohnya dianggap turun ke dalam menhir untuk langsung berhubungan dengan para pemujanya".

Jadi, menhir merupakan sebuah batu tegak, yang sudah atau belum dikerjakan dan diletakkan dengan sengaja di suatu tempat untuk memperingati orang yang telah mati (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 213). Benda tersebut dianggap sebagai medium penghormatan, menampung kedatangan roh dan sekaligus menjadi lambang dari seorang kepala suku (*primus interpares*) yang sangat dihormati dan dimuliakan. Mengenai karakteristik pemilihan pemimpin/kepada suku (*primus interpares*) Sagimun (1987: 51) menjelaskan bahwa seorang pemimpin harus gagah berani, sakti, mampu membela keamanan dan memberikan kesejejahteraan masyarakat yang dipimpinnya, berpengalaman dan bijaksana.

### 3.1.3. Arca Megalitik

Arca megalitik adalah bangunan megalitik yang melambangkan nenek moyang (Asmito, 1992: 17). Soekmono (1984: 73) menjelaskan bahwa arca megalitik adalah bangunan yang melambangkan nenek moyang. Sukedar (dalam Yuliati, 2005: 74) juga menjelaskan bahwa arca megalitik merupakan arca-arca yang dipahatkan secara sederhana yang tidak menunjukkan pengaruh agama Hindu-Budha tetapi berkaitan dengan arwah nenek moyang. Arca Megalitik yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung berada di Pura Ulun Suwi. Arca Megalitik tersebut berbentuk sederhana yang dipahatkan dengan anatomi lengkap termasuk kakinya. Secara keseluruhan arca yang terdapat di Pura Ulun Suwi berjumlah 8 (delapan) buah arca, dan berada di dua tempat penyimpanan yang berbeda. Sutaba (1993: 42) menjelaskan bahwa Arca Megalitik yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung merupakan arca yang berfungsi untuk membayar *kaul*, maksudnya adalah untuk memohon kemakmuran dan kesuburan tananam bagi masyarakat di Desa *Pakraman* Selulung.

Menurut laporan penelitian Sutedja dan Muliarsa (1990) menjelaskan mengenai karakteristik 8 (delapan) buah Arca Megalitik yang terdapat pada 2 (dua) buah *Bale Pegat* di Pura Ulun Suwi Desa *Pakraman* Selulung, yaitu sebagai berikut:

1. Pada *Bale Pegat* I terdapat 4 (empat) buah Arca Megalitik dengan karakteristik sebagai berikut:
   a) Arca A, diletakkan di atas lapik yang berukuran tinggi 8 cm, panjang 20 cm, lebar 21 cm, dan tinggi arca adalah 61 cm. Sikap arca berdiri kaku dengan kaki kanan berlipat dan bertumpu di atas lutut kaki kiri, muka aus, rambut disanggul, telinga panjang memakai subang, tangan kanan memegang buah dada dan tangan kiri memegang sesuatu.
   b) Arca B, berada di atas lapik yang berukuran tinggi 9 cm, panjang 27 cm, lebar 23 cm,dan tinggi adalah 60 cm. Sikapnya kaku, muka bulat, mata aus, hidung mancung, bibir tebal, telinga panjang memakai subang, dan kedua tangan menyilang di atas perut.
   c) Arca C, berada di atas lapik berukuran tinggi 10 cm, panjang 27, 5 cm, lebar 20 cm dan tinggi arca 56 cm. Sikapnya kaku, muka bulat telur, rambut disanggul, telinga panjang memakai subang, kedua tangan berpadu di depan dada dengan sikap terjalin, perut buncit, dan kedua kaki menyilang seperti bersila.
   d) Arca D, arca ini berada di atas lapik berukuran tinggi 7 cm, panjang 29 cm, lebar 28 cm, dan tinggi arca adalah 51 cm. Sikapnya kaku, muka bulat telur, mata tertutup, hidung mancung, bibir tebal, telinga panjang memakai subang. Arca ini duduk dengan tangan

kanan memegang lutut kaki kanan yang dilipat menumpang di atas lutut kaki kiri dan tangan kiri memegang paha kaki kiri (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 3-4).

2. Pada *Bale Pegat* II terdapat 4 (empat) buah Arca Megalitik dengan karakteristik sebagai berikut:
   a) Arca A, berada di atas lapik berukuran tinggi 8 cm, panjang 24 cm, lebar 21 cm, dan tinggi arca adalah 51 cm. Sikapnya kaku, muka bulat telur, telinga panjang memakai subang, mata tertutup, bibir tebal. Arca duduk dengan posisi kaki disilangkan kaki kanan di atas, tangan menyilang menutupi kedua belah dada, dan memperlihatkan kelamin wanita.
   b) Arca B, berada di atas lapik berukuran tinggi 7 cm, panjang 20 cm, lebar 14 cm, dan tinggi arca adalah 46 cm. Sikapnya kaku, muka aus, telinga panjang memakai subang, tangan menyilang menutupi buah dada, dan kaki menyilang seperti bersila.
   c) Arca C, berada di atas lapik berukuran tinggi 10 cm, panjang 25,7 cm, lebar 21,5 dan tinggi arca adalah 44 cm. Sikapnya kaku, muka bulat telur, telinga panjang memakai subang, mata setengah terpejam, bibir tebal, buah dada menonjol, kedua tangan menutup perut, dan kaki menyilang seperti bersila.
   e) Arca D, berada di atas lapik berukuran tinggi 10 cm, panjang 16,3 cm, lebar 21 cm, dan tinggi arca adalah 30 cm. Sikapnya kaku, muka bulat, rambut disanggul, mata setengah terpejam, bibir tebal. Arca dalam sikap duduk dengan kaki kiri terjuntai, sedangkan tangan kanan dengan sikap waramudra dan tangan kiri memegang telapak kaki kanan (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 3-4).

Arca-arca megalitik atau juga sering disebut sebagai arca leluhur dianggap dapat memberi perlindungan kepada masyarakat yang masih hidup, pembuatan arca ini tidak dapat dilakukan oleh setiap orang, tetapi dilaksanakan oleh orang yang suci yang telah diakui oleh seluruh masyarakat (Kusumawati dan Sukendar, 2003: 9-10). Di Bali arca-arca sederhana yang tidak mempunyai atribut dewa yang ditempatkan pada tahta atau tempat-tempat suci (pura) sampai sekarang tetap dipuja-puja untuk suatu kepercayaan. Menurut Von Heine Geldern (dalam Gede, 1994: 9) berpendapat bahwa arca-arca berciri megalitik tidak dapat diragukan lagi sebagai gambar atau lambang nenek moyang dan arca semacam ini ditemukan hampir di seluruh Indonesia.

Jika ditinjau dari segi kesenian, arca megalitik yang terdapat di Pura Ulun Suwi kurang menunjukkan nilai seni etetis di dalamnya. Akan tetapi sebagai hasil seni tradisi megalitik, arca megalitik mempunyai corak tersendiri yang didukung oleh penduduk asli di Desa *Pakraman* Selulung pada masa prasejarah. Kesederhanaan bentuk-bentuk arca di atas, bukanlah berarti pemahat atau pembuatnya kurang mahir, melainkan yang ditonjolkan dalam pembuatan arca megalitik adalah nilai-nilai religius magisnya. Jadi, karakteristik seni prasejarah ditentukan pula oleh faktor-faktor yang mendukung penampilannya, terutama ialah kepercayaan, sehingga penampilan bentuknya kurang mementingkan proporsi anatomis. Hal tersebut sesuai dengan pendapat Sumiai (dalam Gede, 1994: 9) yang menyatakan bahwa adapun unsur-unsur yang diutamakan adalah segi kepercayaan, sehingga arca megalitik lebih menonjolkan arti simbolis magis dari pada ketepatan anatomisnya.

### 3.1.4. Sarkofagus

Pada tahun 2016 juga ditemukan sarkofagus di wilayah Desa *Pakraman* Selulung. Akan tetapi, sampai saat ini (2017) baik pemerintah maupun Balai Arkeologi belum melakukan kajian terhadap peninggalan tersebut. Namun secara teoritik, Sarkofagus adalah peti jenasah dari batu atau peti batu untuk menguburkan orang-orang dari golongan tertentu (Sagimun, 1987: 39). Umumnya mayat yang terdapat di dalam sarkofagus mayat ditanam berlipat, artinya kedua belah kakinya hingga di depan perut dan kedua belah tangannya bersilang di depan dada, kepala agak

merunduk dan miring ke samping. Sikap ini melambangkan bahwa mereka telah kembali ke dalam kandungan dan nanti akan lahir kembali (*rebirth*) (Ardana, 1980: 19).

### 3.1.5. Hiasan Tanduk Kerbau Pada *Tugeh Bale* (Bangunan Pura)

Di Desa *Pakraman* Selulung banyak ditemukan peninggalan-peninggalan jaman megalitik, selain itu masyarakatnya juga masih menjalankan berbagai bentuk tradisi-tradisi megalitik dalam berbagai aspek kehidupan sosial budaya. Salah satunya adalah pembangunan *Bale* (bangunan) pada setiap pura-pura yang terdapat di wilayah Desa *Pakraman* Selulung dengan memakai konsep hiasan tanduk kerbau pada *Tugeh Bale* Agung, maupun *tugeh* pada *bale* di pura-pura desa lainnya.

Penggunaan pola hiasan tanduk kerbau tersebut di atas berpangkal kepada kepercayaan yang berkembang dalam masyarakat megalitik di Indonesia, yang menganggap kerbau sebagai binatang yang penting, tidak saja dalam sosial ekonomi, tetapi juga dalam kehidupan religi. Pada jaman megalitik, kerbau mempunyai kedudukan yang penting dalam kedudukan sosial ekonomi dan religius kultural bangsa Indonesia (Ardana, 1980: 20; Kusumawati dan Sukedar, 2003: 81). Pada jaman megalitik kepulauan Indonesia menjadi suatu "*centrum van buffelcultus*" di mana penyembelihan kerbau dimaksudkan sebagai binatang kurban di dalam upacara tertentu (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 199).

Kecuali dianggap sebagai binatang suci, yang dikorbankan dalam upacara-upacara keagamaan, kerbau dianggap juga sebagai sumber magis (*als magische krachbron*) yang sering sekali dihubungkan dengan kultur nenek moyang dan upacara kemakmuran atau kesuburan, serta bersamaan dengan keadaan itu mulailah didirikan bangunan-bangunan megalitik, yang terutama sekali dihubungkan dengan kultus nenek moyang. Dengan demikian, di dalam alam kepercayaan bangsa Indonesia telah mulai tumbuh dan berkembang suatu konsep kepercayaan bahwa kerbau adalah binatang suci dan keramat (Ardana, 1980: 19-20).

Hiasan tanduk kerbau pada *Tugeh Bale* di Pura Bale Agung di antaranya terdapat pada *Bale* Desa, *Bale* Truna, *Bale* Takehan, *Bale* Daha, dan *Bale* Palakayu. Pada masing-masing *tugeh* terdapat dua buah hiasan tanduk kerbau dan pada masing-masing sisi depan hiasan tersebut terdapat pola hias yang berbentuk bunga (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 5). Selain di Pura Bale Agung, hiasan tanduk kerbau juga terdapat di Pura Miyu/Mihu. Hiasan tanduk kerbau tersebut terdapat pada *Tugeh Bale Paebatan* dan pada *Tugeh Bale Panyucian*. Hiasan tanduk kerbau tersebut berjumlah 4 terdapat di *Bale Paebatan* dan 2 buah lagi terdapat di *Bale Panyucian* (Sutedja dan Muliarsa, 1990: 8; Susila, dkk, 2007: 5). Hiasan ini ternyata tidak hanya terdapat di Desa *Pakraman* Selulung, tetapi ditemukan juga pada Bale Agung di desa-desa sekitarnya, yaitu di Desa Catur, Manikliu, Pengajaran, Batukaang, Binyan dan Banyugede, walaupun ada perbedaan atau variasi-variasi yang tidak mencolok. Selain itu, motif hiasan kepala atau tanduk kerbau tersebar juga dikalangan orang-orang Batak Sumba, Toraja, dan Pasemah yaitu ditempat-tempat kediaman kepala suku, di rumah-rumah adat dan peti mayat (Kusumawati dan Sukedar, 2003: 81).

Jadi hiasan tanduk kerbau pada *tugeh bale* di pura-pura yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung dapat digolongkan ke dalam salah satu budaya megalitik. Walaupun dalam pembuatannya tidak dilakukan pada jaman megalitik, namun konsep-konsep yang dipakai dalam pembuatan hiasan tanduk kerbau tersebut berakar pada budaya megalitik. Hal tersebut dikarenakan kerbau di dalam kehidupan masyarakat megalitik mempunyai nilai sakral (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 208). Selain itu, penggambaran kerbau mempunyai hubungan dengan konsepsi pemujaan nenek moyang (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 216-217).

Berikut ini adalah foto-foto peninggalan purbakala zaman megalitik di Desa *Pakraman* Selulung, yaitu sebagai beikut:

### 3.2. Bentuk-Bentuk Harmoni dalam Peninggalan Megalitikum

Menurut Widja (2001: 5) menyatakan warisan sejarah memiliki peran yang sangat penting dalam rangka penumbuhan identitas diri (jati diri) serta kepribadian untuk menghadapi tantangan jaman di masa kini maupun waktu yang akan datang. Laksmi, dkk (2011: 1) juga berpendapat, bahwa peninggalan purbakala sebagai hasil cipta, karsa, dan karya manusia memiliki nilai-nilai luhur yang dapat dipetik guna dijadikan pedoman bagi kehidupan masyarakat dewasa ini. Oleh karena itu, pada dasarnya peninggalan purbakala tidak hanya memiliki fungsi *tontotan*, namun juga memiliki fungsi *tuntunan*, yakni peninggalan purbakala dalam kedudukannya sebagai pengarah dan pembimbing bagi mereka yang memanfaatkan sebagai sumber pendidikan, sumber belajar, sumber ilmu pengetahuan, sebagai alat peraga atau visualisasi untuk menemukan atau menghadiri kembali berbagai kejadian, peristiwa atau kegiatan para pelakunya di masa lalu (Maryati, 2001: 35). Berpijak pada pendapat di atas, maka peninggalan purbakala zaman megalitikum yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung dapat dimanfaatkan tidak hanya sebagai media *tontonan*, melainkan juga sebagai media *tuntunan*. Peninggalan tersebut dapat menuntun masyarakat untuk menjiwai dan memaknai harmoni dan toleransi di dalam suatu perbedaan, sehingga menghasilkan rasa persatuan dan kesatuan yang kuat dan kokoh serta tahan terhadap perkembangan zaman.

Bentuk-bentuk harmoni antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu (Pura) di Desa *Pakraman* Selulung antara lain sebagai berikut. *Pertama, harmoni dalam bentuk lokasi peninggalan antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu (Pura)*. Harmoni yang dimaksud di sini adalah lokasi peninggalan megalitik, mulai dari Punden Berundak, Menhir, Arca Megalitik, dan Hiasan Tanduk Kerbau pada *tugeh bale* (penyangga bangunan pura) semuanya berada di dalam area Pura tempat persembahyangan umat Hindu. Secara historis kebudayaan megalitik merupakan kebudayaan tertua yang ada di Indonesia, namun setelah mengalami perkembangan yang cukup lama barulah masuk kebudayaan Hindu-Buddha secara bertahap. Menurut R. Von Heine Geldern berpendapat bahwa tradisi megalitik yang berkembang di Indonesia ada dua gelombang yang menyebar pada masa tidak sama, yaitu: 1) Kebudayaan megalitik tua, yang mulai berkembang sejak masa neolitik antara 2500 dan 1500 SM dan antara lain menghasilkan menhir, dolmen, teras berundak dan kesenian yang bersifat monumental. 2) Kebudayaan megalitik muda yang berkembang sekitar masa perunggu besi dan menghasilkan kubur batu, sarkofagus, dan menghasilkan kesenian yang bersifat ornamental (Sutaba, 1980: 27-28). Masuknya kebudayaan Hindu tidak serta merta menghilangkan kebudayaan yang sebelumnya sudah ada (budaya asli), melainkan mengalami proses percampuran secara

harmonis. Hal ini dipertegas oleh Sutaba (1980: 28-29) yang menyatakan "…yang dinamakan Pura Hindu di daerah itu sesungguhnya adalah bentuk gabungan antara tempat-tempat suci megalitik dengan Pura Bali Hindu". Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila di pura-pura yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung akan memperlihatkan keharmonisan antara kebudayaan megalitik dengan kebudayaan Hindu, sehingga komposisi bangunan Pura yang muncul sekarang terbentuk sebagai akibat dari perbaduan antara kebudayaan asli dengan pengaruh budaya dari luar. Seperti Punden Berundak yang terdapat di Pura Mihu, Pura Candi dan Pura Bale Agung, Menhir dan Arca Megalitik yang terdapat di Pura Ulun Suwi, Menhir yang terdapat di areal Pura Puseh Sinunggal, dan hiasan tanduk kerbau pada *tugeh bale* (penyangga bangunan) di Pura Bale Agung.

*Kedua, harmoni dalam bentuk fungsi peninggalan antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama hindu (Pura)*. Latar belakang masyarakat prasejarah mendirikan bangunan-bangunan megalitik karena untuk pemujaan kepada roh nenek moyang (Sagimun, 1987: 37). Tradisi pendirian bangunan-bangunan megalitik (*mega* berarti besar, *lithos* berarti batu) selalu berlandaskan kepercayaan akan adanya hubungan antara yang hidup dan yang mati, terutama kepercayaan akan adanya pengaruh kuat dari yang telah mati terhadap kesejahteraan masyarakat dan kesuburan tanaman (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 205). Secara lebih eksplisit Sagimun (1987) menjelaskan tujuan didirikannya bangunan-bangunan megalitik oleh masyarakat prasejarah, yaitu sebagai berikut:

> "Dengan mendirikan bangunan-bangunan megalitik mereka mengharapkan kesejahteraan bagi mereka yang masih hidup. Mereka mengharapkan pula kesempurnaan bagi yang telah meninggal. Melalui bangunan-bangunan megalitik mereka dapat memperoleh berkah dari arwah nenek moyangnya. Melalui bangunan-bangunan megalitik, mereka yang masih hidup dapat berhubungan dengan roh nenek moyang mereka" (Sagimun, 1987: 37).

Soekmono (1984: 76) juga menjelaskan bahwa "…hasil-hasil kebudayaan megalitikum itu hubungannya ialah dengan keagamaan yang berkisar kepada pemujaan roh nenek moyang". Bangunan-bangunan megalitik kemudian menjadi medium penghormatan, tempat singgah, dan sekaligus menjadi lambang si mati (leluhur) (Poesponegoro dan Notosusanto, 1984: 205). Jadi roh leluhur/nenek moyang dalam kepercayaan masyarakat prasejarah dipercaya dapat memberikan kesejahteraan, keselamatan, dan berkah bagi mereka yang masih hidup sehingga dibuatkan medium pemujaan berupa bangunan-bangunan megalitik. Oleh karena itu, pada jaman prasejarah di wilayah Desa *Pakraman* Selulung telah berkembang kepercayaan religius terhadap roh leluhur/nenek moyang yang diaktualisasikan dalam bentuk pembangunan bangunan-bangunan megalitik. Ketika kebudayaan Hindu masuk dan berkembang di Desa *Pakraman* Selulung, kepercayaan tradisi megalitik terhadap roh leluhur/nenek moyang tidak hilang melainkan mengalami akulturasi dengan budaya dan agama Hindu. Akulturasi dua kebudayaan berbeda jaman tersebut dapat diketahui dari fungsi peninggalan purbakala jaman megalitik yang tidak hanya berfungsi sebagai media pemujaan kepada roh leluhur/nenek moyang, akan tetapi juga berfungsi sebagai media pemujaan kepada Dewa. Hal tersebut sesuai dengan penjelasan Sutaba (1980: 28-29) yang menyatakan tradisi megalitik di pegunungan Kintamani masih tetap utuh hingga masuknya peradaban Hindu dan kemudian berkembang berdampingan dalam situasi yang baik atau berkembang ke arah penyatuan yang harmonis.

Namun, yang perlu di garis bawahi walapun dua kebudayaan tersebut mengalami akulturasi yang harmonis, akan tetapi antara kebudayaan satu dengan yang lainnya tidak saling berusaha untuk menghilangkan identitas dari kebudayaan aslinya. Hal tersebut dapat diketahui dari tidak adanya perubahan bentuk fisik dan struktur peninggalan megalitik di Desa *Pakraman* Selulung, sehingga peninggalan-peninggalan tersebut masih tetap menonjolkan karakteristik aslinya sebagai medium pemujaan terhadap roh nenek moyang/leluhur. Fenomena ini

menimbulkan harmoni yang ketiga yaitu *harmoni dalam keberagaman bentuk fisik peninggalan* antara peninggalan megalitik dengan budaya Hindu dan/atau peninggalan bercorak Hindu.

*Keempat, harmoni dalam bentuk pelaksanaan ritual*. Kebudayaan megalitik di Bali sampai sekarang menunjukkan peranan penting dalam kehidupan keagamaan pada masyarakat di Bali dan peninggalan-peninggalannya masih dipandang mengandung nilai-nilai kesucian (Ardana, 1980: 15-16). Peninggalan megalitik di Desa *Pakraman* Selulung dipercaya sebagai tempat bersemayamnya dewa-dewa dan/atau tempat bersemayamnya roh leluhur yang dahulu telah berjasa dalam mendirikan Desa *Pakraman* Selulung. Hal tersebut dibuktikan dengan identitas nama manusia yang melekat pada peninggalan Punden Berundak, yaitu *Madya Pelinggih I Ratu Gede Kemulan, Madya Pelinggih I Ratu Dukuh Jegir, Madya Pelinggih Ratu Gede Kanginan,* dan *Madya Pelinggih Ratu Gede Makarang*. Oleh karena itu, dalam setiap perayaan hari suci agama Hindu, misalnya *piodalan* di Pura, hari raya Galungan ataupun Kuningan, maka pelaksanaan ritual tidaknya spesifik dilakukan di Pura sebagai tempat suci agama Hindu melainkan pada peninggalan-peninggalan megalitik juga akan mendapatkan perlakuan ritual yang sama. Hal inilah yang menimbulkan harmoni dalam pelaksanaan ritual berbeda zaman.

*Kelima*, *harmoni dalam bentuk identitas tempat suci*. Pura atau tempat suci di Desa *Pakraman* Selulung merupakan bentuk perpaduan antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu. Perpaduan tersebut juga melahirkan harmonisasi komposisi bangunan, fungsi tempat suci, pelaksanaan ritual dan identitas tempat suci antara budaya megalitik dengan budaya Hindu. Harmoni dalam bentuk Identitas tempat suci di Desa *Pakraman* Selulung dapat diketahui dari penyebutan Pura Mihu dan Pura Candi. Penyebutan kata "Mihu" dan "Candi" sebagai identitas nama pura dikarenakan di dalam pura tersebut terdapat peningalan yang menyerupai Mihu/Meru dan Candi, yakni Punden Berundak. Oleh karena itu, perpaduan antara kata Pura sebagai tempat suci agama Hindu dengan kata "Mihu" dan "Candi" telah melahirkan identitas tempat suci yang mampu mewakili kedua kebudayaan berbeda zaman di Desa *Pakraman* Selulung. Hal tersebut sesuai dengan pendapat dari Sutedja dan Muliarsa (1990: 15), yang menjelaskan bahwa "Di pura-pura di Desa *Pakraman* Selulung tidak dijumpai bangunan *meru* seperti umumnya yang banyak ditemukan di tempat lain di Bali, tetapi di desa ini terdapat bangunan Punden berundak yang disebut *Madya*". Harmoni lainnya juga terlihat dari pemertahanan penyebutan identitas Punden Berundak di Pura Mihu dan Candi dengan tetap menggunakan nama manusia sebagai identitas namanya seperti yang sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya dan berdampingan dengan identitas nama *pelinggih-pelinggih* lainnya di dalam area Pura yang merupakan ciri agama Hindu.

Berdasarkan penjelasan di atas membuktikan bahwa sejak zaman prasejarah masyarakat Desa *Pakraman* Selulung sudah terbiasa hidup dalam keragaman budaya. Bahkan, keragaman budaya sudah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari perjalanan manusia dan menjadi bagian dari iklim pergaulan berbagai budaya yang ada di wilayah pegunungan Kintamani dan di Indonesia pada umumnya. Hal yang perlu dicatat juga bahwa di Desa *Pakraman* Selulung tidak hanya ditemukan peninggalan-peninggalan purbakala bercorak megalitik, melainkan juga ditemukan peninggalan-peninggalan bercorak Hindu-Buddha, dan bahkan bercorak Tiongkok, seperti arca perunggu, arca bercorak Hindu, arca bercorak Tiongkok, Lingga Yoni dan seperangkat gamelan Gambang, Selonding dan Gong Gede. Keragaman budaya telah membentuk sikap toleransi dan harmonisasi dalam keragaman telah mengakar jauh di bawah pondasi kehidupan mayarakat Desa *Pakraman* Selulung sejak zaman prasejarah. Suasana multikulturalisme ini dengan cerdas telah dipahami dan dihayati oleh para pendiri bangsa dengan menciptakan semboyan *Bhineka Tunggal Ika* sebagai landasan keragaman budaya di Indonesia.

## 4. Kesimpulan

Desa *Pakraman* Selulung merupakan salah satu desa Bali *Aga/Kuna* yang berada di wilayah Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli, Bali. Desa *Pakraman* Selulung digolongkan sebagai salah satu desa kuna karena ditandai dengan masih survivenya sisa-sisa kebudayaan kuna yang masih diyakini dapat dijadikan pegangan di dalam menjalani kehidupan dalam upaya mencari kehidupan yang harmonis dan seimbang. Sebagian besar peninggalan purbakala yang terdapat di Desa *Pakraman* Selulung merupakan hasil kebudayaan zaman megalitikum. Beberapa diantaranya adalah 5 buah Punden Berundak, 8 buah Arca Megalitik, 13 Menhir, dan Hiasan Tanduk Kerbau pada *tugeh bale* (bangunan pura) serta sarkofagus. Peninggalan-peninggalan tersebut semuanya berada di dalam tempat suci agama Hindu (Pura) sehingga membentuk suatu harmoni dalam keberagaman. Bentuk-bentuk harmoni antara peninggalan megalitik dengan tempat suci agama Hindu antara lain, harmoni dalam bentuk lokasi peninggalan, fungsi peninggalan, bentuk fisik peninggalan, pelaksanaan ritual dan identitas tempat suci. Walaupun eksistensi agama Hindu lebih muda dibandingkan dengan keberadaan peninggalan megalitik di Desa Pakraman Selulung, namun yang menarik justru antara kedua kebudayaan tersebut mampu hidup berdampingan secara harmonis, toleran dan tidak berusaha saling menghilangkan identitas kebudayaannya masing-masing. Harmoni antarreligi tersebut merupakan nilai yang sangat penting dalam rangka penumbuhan identitas diri (jati diri) serta kepribadian masyarakat Indonesia untuk menghadapi tantangan zaman di masa kini maupun di masa yang akan datang, sehingga keharmonisan tersebut selayaknya harus dipelihara dan dilestarikan dari generasi ke generasi.

## Daftar Pustaka

Ardana, I Gusti Gede. 1980. *Unsur Megalitik Dalam Hubungan Dengan Kepercayaan Bali*. Dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*. Jakarta: Offset PT Rora Karya. Halaman 13-26

Asmito. 1992. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Semarang: IKIP Semarang Press

Astawa, A. A. Gede Oka. 2005. *Sumber Daya Arkeologi di Situs Jero Agung Bedulu Dalam Pengembangan Pariwisata Budaya*. Dalam*Khasanah Arkeologi: Pemanfaatan Sumberdaya Arkeologi*. (Ed. I Made Sutaba). Denpasar: Ikatan Ahli Arkeologi Komda Bali, Balai Arkeologi. Halaman: 1-16

Gede, I Dewa Kompiang. 1994. *Arca Sederhana Dalam Kehidupan Masyarakat Ubung: Tinjauan Tentang Fungsi.* Dalam *Forum Arkeologi.* Penyunting: I Made Sutaba. Denpasar: Balai Arkeologi. Halaman: 6-15

Kusumawati, Ayu dan Haris Sukedar. 2003. *Sumba, Religi dan Tradisinya*. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar

Laksmi, dkk. 2011. *Cagar Budaya Bali: Menggali Kearifan Lokal Dan Model Pelestariannya*. Denpasar: Udayana University Press

Maryati, Tuty. 2001. *Fungsi Peninggalan Sejarah dan Purbakala Sebagai Penunjang PBM Sejarah Yang Berorientasi Pada Aspek Eigen Welt*. Dalam *Jurnal Candra Sangkala Edisi Khusus*. Singaraja: Program Studi Pendidikan Sejarah IKIP Negeri Singaraja. Halaman: 32-38

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto. 1984. *Sejarah Indonesia I.* Jakarta: PN Balai Pustaka

Sagimun, M. D. 1987. *Peninggalan Sejarah Tertua Kita.* Jakarta: CV Haji Masagung

Soekmono, R. 1984. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia I.* Yogyakarta: Kanisius

Suastika, I Made. 2005. *Pemujaan Ratu Gede Penabanan Merupakan Tradisi Megalit Berlanjut di Desa Tejakula.* Dalam *Forum Arkeologi.* Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar. Halaman 82-97

Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: CV. Alfabeta

Susila, I Wayan, dkk. 2007. *Laporan Studi Teknis Pura Miyu dan Pura Candi Desa Selulung, Kecamatan Kintamani, Kabupaten Bangli*. Denpasar: Balai Pelestarian Peninggalan Purbakala Provinsi Bali, NTB, dan NTT.

Sutaba, I Made. 1980. *Beberapa Catatan Tentang Tradisi Megalitik Di Bali*. Dalam *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*. Jakarta: Offset PT Rora Karya. Halaman 27-37.

Sutaba, Made. 1993. *Tradisi Megalitik dalam Kehidupan Masyarakat Bali Dewasa Ini.* Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana

Sutedja, I Wayan dan Muliarsa, I Wayan. 1990. *Laporan Pengumpulan Data Kepurbakalaan Di Desa Selulung dan Sekitarnya.* Gianyar: *Suaka Peninggalan* Sejarah dan Purbakala Bali-NTB-NTT-TIMTIM.

Tim Pelaksana Inventarisasi Benda Cagar Budaya. 2012. *Laporan Hasil Inventarisasi Benda Cagar Budaya Di Kabupaten Bangli Tahun Anggaran 2012.* Bangli: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Bangli

Tim Penyusun. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional

Yuliati, Luh Kade Citha. 2001. *Kajian Seni Pada Arca Sederhana di Pura Batu Melawang Nusa Ceningan.* Dalam *Forum Arkeologi*. Denpasar: Balai Arkeologi Denpasar. Halaman 70-81

Widja, I Gde. 2001. *Menengok Kembali Studi Sejarah Lokal dalam Era Globalisasi*. Dalam *Jurnal Candra Sangkala Edisi Khusus*. Singaraja: Program Studi Pendidikan Sejarah IKIP Negeri Singaraja. Halaman: 1-7

# Analisis Kerukunan antar Umat Beragama pada Masyarakat Multikultur di Ujung Timur Pulau Jawa (Studi Kasus di Desa Patoman, Blimbingsari, Banyuwangi, Jawa Timur)

*I Kadek Yudiana, Miskawi, dan I Wayan Pardi*

*Penelitian ini bertujuan: 1) Untuk menganalisis latar belakang kerukunan antarumat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman, Rogojampi, Banyuwangi, 2) Menganalisis bentuk kerukunan antarumat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman, Rogojampi, Banyuwangi, 3) Menganalisis nilai-nilai karakter yang terkandung dalam kerukunan antarumat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman Rogojampi, Banyuwangi. Sedangkan Metode yang digunakan adalah metode penelitian kualitatif yang terdiri dari beberapa tahapan, yaitu penentuan lokasi penelitian, metode penentuan informan, metode pengumpulan data, istrumen penelitian, metode pengujian keabsahan data, dan metode analisis data. Hasil penelitian menunjukkan latar belakang kerukunan antarumat beragama di Desa Patoman dapat dilihat dari perspektif agama Islam tentang toleransi; agama Hindu dengan ajaran Tat Twam Asi, Ahimsa, Tri Hita Karana, dan Desa Kala Patra; agama Kristen dengan ajaran cinta kasihnya. Sedangkan dalam perspektif ajaran agama Budha terdapat ajaran satu adalah semua dan semua adalah satu. Selain kemajemukan dan kemultikulturan masyarakat di Desa Patoman dapat terjaga berkat keberadaan ideologi pancasila sebagai ideologi pemersatu bangsa. Adapun bentuk kerukunan antarumat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman meliputi: dialog lintas agama maupun etnik dan kerjasama antarumat beragama; meyakini agama sendiri dan menghargai agama orang lain; dan doa bersama. Sedangkan nilai yang terkandung dalam kemultikulturan masyarakat Desa Patoman meliputi: Nilai Social, Simpati, Toleransi dan Empati, Religious, Nasionalisme, Gotong Royong, Demokrasi, Bersahabat/komunikatif, kecintaan terhadap lingkungan, cinta damai, dan peduli sosial.*

## 1. Pendahuluan

Penduduk Desa Patoman sangat majemuk, karena terdapat berbagai etnis di antaranya Osing, Jawa, Madura maupun Bali, namun demikian masih mampu membaur antara etnis yang satu dengan yang lainnya. Hal ini dapat dilihat dari tidak adanya kejadian – kejadian yang berbau sara. Penduduk Desa Patoman pada tahun 2015 jumlahnya mencapai 5.246 Jiwa terinci Laki-Laki sebanyak 2.721 Orang, Perempuan 2.525 Orang, dengan kepadatan penduduk per kilometer persegi mencapai 14 Orang. Dari total keseluruhan jumlah penduduk tersebut berkembang beberapa agama di Desa Patoman meliputi agama Islam, Hindu, Buddha, dan Kristen. Penduduk Desa Patoman sebagian besar beraga Islam, jumlahnya mencapai 4.084 jiwa atau 82,3%, beragama Hindu mencapai 860 jiwa atau 17,3% dan sisanya beragama Kristen sebanyak 8 jiwa, beragama Buddha 7 Jiwa.

Di tengah perbedaan yang ada pada masyarakat di Desa Patoman tidaklah menjadikan mereka hidup dalam ketegangan yang menimbulkan konflik, seperti konflik-konflik yang sering terjadi dewasa ini yang dilatarbelakangi oleh perbedaan agama, etnis, suku dan kelompok. Namun, kehidupan mereka justru sangat harmonis, bisa hidup secara berdampingan, dan sangat menjunjung toleransi dan kerukunan antar agama dan suku. Setiap masyarakat bukan hanya mengakui keberadaan hak agama lain, tetapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan dari setiap masing-masing penganut

agama yang ada melalui interaksi positif dalam lingkungan masyarakat yang plural dan mejemuk.

Kehidupan masyarakat di Desa Patoman nampak sangat damai dan rukun walaupun di dasari oleh perbedaan agama dan suku. Posisi letak tempat peribadatan yang saling berdampingan secara harmonis antara agama Islam dan Hindu juga merupakan suatu realitas sosial yang sangat menarik di tengah krisis kerukunan dan toleransi di Indonesia. Bahkan, muncul istilah menarik yang digunakan oleh masyarakat sekitar untuk menggambarkan eksistensi suku Bali di Desa Patoman, yakni "*Bali van Java*". Nampaknya, istilah tersebut tidaklah terlalu berlebihan jika mengamati keberadaan suku Bali di Desa Patoman yang mampu hidup rukun dan harmonis dengan masyarakat yang memeluk agama mayoritas di sana, yakni agama Islam, serta agama-agama lainnya (Kristen dan Buddha).

Berdasarkan pemaran di atas dapat ditarik sebuah kesimpulan Desa Patoman merupakan replika kecil dari ke-Indonesian yang ada di ujung timur Pulau Jawa. Dengan demikian, kajian tentang potret kerukunan antar umat beragama ini dipandang penting untuk segera dilaksanakan berdasarkan beberapa alasan, yaitu 1) Kemultikulturan di Indonesia merupakan aset bangsa yang dapat berkontribusi positif serta negatif bagi dinamika sosial dan perwujudan kerukunan serta keutuhan bangsa. 2) Munculnya berbagai kasus konflik keagamaan dan kesukuan pada masyarakat Indonesia yang perlu dicarikan solusinya. 3) Bentuk-bentuk kerukunan antar umat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman sudah seyogyanya dapat dijadikan sebagai suri tauladan oleh seluruh masyarakat Indonesia dalam menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. 5) Nilai-nilai pendidikan karakter yang terkandung di dalam kerukunan antar umat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman sudah seyogyanya dijadikan contoh bagi dunia pendidikan di Indonesia dewasa ini.

## 2. Metode Penelitian dan Analisis

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan strategi studi kasus (*case study*) tunggal (Sutopo, 2006: 136). Adapun tahapan penelitian ini terdiri dari, pertama, teknik penentuan informan menggunakan *purposive sampling*, yakni pemilihan informan atau sampel yang sesuai dengan tujuan peneliti (Mulyana, 2004: 187; Sugiyono, 2009: 216). Informan dalam penelitian ini adalah orang-orang yang memiliki banyak pengetahuan tentang objek penelitian, yakni kepala desa, tetua/sesepuh desa, pemimpin keagamaan, pemimpin suku, masyarakat umum dan lain sebagainya. Kedua, metode pengumpulan data menggunakan beberapa teknik, yaitu 1) Teknik observasi (*observation*). Adapun dalam penelitian ini yang diobservasi adalah tempat atau lingkungan sosial budaya masyarakat di Desa Patoman, benda-benda keagamaan di Desa Patoman, perilaku masyarakat di Desa Patoman dalam menjaga kerukunan antar/intern umat beragama, dan keadaan generasi muda dalam memaknai kerukunan antar umat beragama di Desa Patoman; 2) Teknik wawancara (*interview*). Adapun aspek-aspek yang akan diwawancarai antara lain menyangkut latar belakang masyarakat tetap menjaga kerukunan antar umat beragama, bentuk kerukunan antar umat beragama, cara masyarakat mempertahankan kerukunan antar umat beragama dan nilai-nilai karakter yang terkandung di dalam kerukunan antar umat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman. 3) Teknik studi dokumen Dalam penelitian ini, seperti majalah, koran, hasil penelitian, artikel dan buku-buku yang ada kaitannya dengan kerukunan antar umat beragama pada masyarakat multikultur di Desa Patoman.

Dalam penelitian kualitatif peneliti merupakan instrumen utama yang terjun ke lapangan serta berusaha sendiri mengumpulkan informasi melalui observasi, wawancara, dan studi dokumen (Sugiyono, 2009: 222; Nasution, 1996: 54). Peneliti kualitatif sebagai *human instrument,*

berfungsi menetapkan fokus penelitian, memilih informan sebagai sumber data, melakukan pengumpulan data, menilai kualitas data, analisis data, menafsirkan data dan membuat kesimpulan atas temuannya (Sugiyono, 2009: 222). Peneliti dalam pengumpulan data juga menggunakan beberapa instrumen penelitian antara lain: (1) pedoman observasi, (3) *taperecorder*, (4) buku catatan.

Dalam pengujian keabsahan data, peneliti menggunakan teknik triangulasi, yang terdiri dari: 1) Triangulasi sumber data dilakukan dengan cara menguji keabsahan sumber data yang diperoleh melalui wawancara, studi dokumen, maupun observasi. 2) Trianggulasi metode yang dilakukan dengan mengumpulkan data sejenis dengan menggunakan metode yang berbeda. Data sejenis yang dikumpulkan dengan metode yang berbeda dibandingkan dan ditarik simpulan data yang lebih kuat validitasnya (Sutopo, 2006: 95). 3) Triangulasi teori dilakukan dengan menggunakan pola, hubungan, dan menyertakan penjelasan yang muncul dari analisis untuk mencari tema atau penjelasan pembanding (Bungin, 2009: 257).

Pada fase terakhir adalah analisis data. Analisis data adalah proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan, dan dokumentasi, dengan cara mengorganisasikan data ke dalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun ke dalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari, dan membuat kesimpulan (Sugiyono, 2009: 244). Dalam penelitian ini analisis yang digunakan adalah teknik analisis interaktif, yaitu setiap data yang diperoleh dari lapangan selalu diinteraksikan atau dibandingkan dengan unit data yang lain. Menurut Nasution (1996: 129) dalam aktivitas menganalisis data dalam penelitian kualitatif terdapat langkah-langkah umum yang harus diikuti yakni, reduksi data (*data reduction*), display data (*data display*), dan mengambil kesimpuan dan verifikasi (*conclusion drawing/verifikation*).

## 3. Latar Belakang Kerukanan Umat Beragama pada Masyarakat Multikultur di Desa Patoman

Penduduk Desa Patoman sangat majemuk, karena terdapat berbagai etnis di antaranya Osing, Jawa, Madura maupun Bali, namun demikian masih mampu membaur antara etnis yang satu dengan yang lainnya, hal ini dapat dilihat dari tidak adanya kejadian-kejadian yang berbau sara. Adanya masyarakat yang mutietnik dan multiagama berpengaruh terhadap kerukunan antar suku dan umat beragama di Desa Patoman yang terjalin harmonis, satu sama yang lain saling menghormati sehingga tercipta kondisi yang aman, tentram dan damai. Posisi letak tempat peribadatan yang saling berdampingan secara harmonis antara agama Islam dan Hindu juga merupakan suatu realitas sosial yang sangat menarik di tengah krisis kerukunan dan toleransi di Indonesia. Hal menarik lainnya adalah sampai dengan awal tahun 2017, persentase konflik berbau SARA di Desa Patoman stagnan di angka nol persen.

Kerukunan tersebut tercermin dalam pergaulan hidup keseharian umat beragama yang berdampingan secara damai, toleran, saling menghargai kebebasan keyakinan dan beribadat sesuai dengan ajaran agama yang dianut, serta adanya kesediaan dan kemauan melakukan kerjasama sosial dalam membangun masyarakat dan bangsa. Latar belakang kerukunan umat beragama di Desa Patoman dapat dilihat dari perspektif agama-agama yang ada di Desa Patoman, yaitu sebagai berikut.

### 3.1. Kerukunan dalam Perspektif Agama Islam

Kerukunan antarumat beragama di Desa Patoman tidak dapat dilepaskan dari visi agama Islam tentang toleransi. Toleransi atau penghargaan terhadap perbedaan dalam beragama

secara substansial menyatu dengan agama Islam. Gagasan tersebut dapat dicermati dalam kutipan sebagai berikut.

> “Berangkat dari diktum “tidak ada paksaan dalam beragama” dan “Nabi memang melarang memaksa pihak lain untuk beriman” maka jalan yang terbaik dan sah bagi seorang Muslim dalam kehidupan bermasyarakat adalah mengembangkan kultur tolerensi. Karena Al-Qur’an menguatkan adanya eksistensi keberbagaian suku, bangsa, agama, bahasa, dan sejarah, semuanya itu hanya mungkin hidup dalam harmonis, aman, dan damai, jika di sana kultur lapang dada dijadikan perekat utama. Sikap lapang dada harus muncul dari kepercayaan diri yang tinggi, bukan dari suasana batin yang tidak berdaya. Mereka yang percaya diri tidak mungkin gampang melihat perbedaan, betapapun tajamnya, asal senantiasa dicarikan solusi bersama untuk mengatasinya” (Maarif, 2009: 177).

Berangkat dari pendapat di atas dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa agama Islam sesungguhnya sangat menghargai umat beragama lain. Dengan kata lain bagaimana masyarakat muslim yang ada di Desa patoman sangat memiliki jiwa toleransi yang tinggi terhadap masyarakat di luar muslim. Tidak hanya sampai pada toleransi dan simpati tetapi sudah mencapai sikap empati. Hal ini dapat dilihat dari bentuk silahturahmi yang dilakukan antar umat beragama yang ada di Patoman. Silahturahmi ini tidak hanya terjadi interumat beragama, tetapi antarumat beragama. Misalnya bagaimana umat islam ikut mengamankan hari raya Nyepi umat Hindu, dan begitu juga sebaliknya bagaimana umat Hindu juga melibatkan diri dari hari-hari raya keagamaan umat Islam dan umat agama lain.

Dalam ajaran agama Islam menganjurkan manusia untuk saling bekerjasama dan tolong menolong (*ta’awun*) dengan sesama manusia dalam hal kebaikan dalam kehidupan social kemasyarakatan dengan siapa saja tanpa terbatas oleh ras, suku, agama, dan bangsa (Suryana, 2011: 128; Chirzin, 2007: 1-13). Lebih lanjut dijelaskan bahwa hubungan sosial dalam ajaran agama Islam dapat terjadi dalam lingkungan intern maupun lingkungan ekstern.

Dalam lingkungan intern atau antar pemeluk agama Islam sendiri dapat dilihat pada beberapa konsep seperti *ukhuwah* (persaudaraan) dan jamaah. *Ukhuwah* sendiri dalam ajaran Islam terdiri dari *ukhuwah ubudiyah* (saudara sekemakhlukan dan ketertundukkan kepada Allah), *ukhuwah insaniyah* (saudara dengan seluruh manusia karena berasal dari ayah dan ibu yang sama; Adam dan Hawa), *ukhuwah wathaniah wannasab* (persaudaraan dalam keturunan dan kebangsaan), *ukhuwah fid din al islam* (persaudaraan sesama muslim) (Suryana, 2011: 129).

Selain mengajarkan bagaimana menjalin hubungan yang baik dengan sesama muslim, agama Islam juga mengajarkan bagaimana mengajarkan bagaimana menjalin hubungan yang harmoni dengan umat agama lain. Hal ini sesuai dengan sebagaimana diungkapkan dalam Alquran QS.49:13:

> *Wahai seluruh umat manusia, sesungguhnya kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah maha mengetahui dan mengenal* (Suryana, 2011: 132; Chirzin. 2007: 1-13).

Kutipan di atas menunjukkan bahwa agama Islam bersifat universal dalam artian tidak membedakan antara agama, ras, suku, dan bangsa. Bahwa sesunguhnya Islam mengajarkan toleransi kepada setiap umat manusia yang ada di muka bumi ini. Ide tentang kemajemukan ini merupakan prinsip dasar dalam Islam. Islam adalah agama yang sangat toleran dan menghargai pendapat sesama umat Islam (intern umat Islam), yang didasari atas ukhuwah Islamiyah. Hal ini sesuai dengan apa yang diisyaratkan Al-Qur’an dalam Surat Al-Hujurat/49: 11 yang berbunyi *“hai*

*orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olokkan kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diperolok-olokan) lebih baik dari mereka (yang memperolok-olokkan)* (Zar, 2013: 73)*."*

Dalam Surat Al-Maidah/ 5: 48 dijelaskan juga mengenai keragaman dan toleransi yang berbunyi "*Dan sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu kembali semuanya, lalu diberitakan-Nya kepadamu apa yang telah perselisihkan itu"* (Chirzin. 2007: 1-13).

Dalam Islam tidak dibenarkan memaksakan kebenaran kepada umat agama lain (QS. Al-Baqarah: 256). Ajaran Islam melarang umatnya mempengaruhi siapapun untuk masuk Islam, apalagi dalam bentuk tekanan-tekanan sosial dan politik. Umar bin Khattab sering mempengaruhi budaknya, Astiq non-Islam untuk menerima Islam. Akan tetapi ketika budaknya menolak, Umar hanya dapat berucap: *la ikraha fi al-din* (tidak ada paksaan dalam agama Islam).

### 3.2. Kerukunan Dalam Perspektif Agama Hindu

Potret kerukunan antarumat beragama di Desa Patoman jika dilihat dari perspektif ajaran agama Hindu, misalnya terihat pada ajaran *tat twam asi* dan *ahimsa* (nirkekerasan). *Tat twam asi* menekankan pada persaudaraan universal, dengan asumsi bahwa secara substansial manusia adalah bersaudara secara ketubuhan (bahan baku *Panca Mahabuta*) dan di dalamnya terdapat *atman* sebagai percikan Tuhan (*Brahman*) (Atmadja, 2010: 372-373). *Ahimsa* adalah larangan untuk melakukan kekerasan atau *himsa* dalam pikiran, ucapan dan tindakan (Atmadja, 2010: 373).

Kedua konsep di atas melandasi kerukunan dan tolerasi antarumat beragama di Desa Patoman karena *tat twam asi* yang menekankan pada gagasan kita adalah bersaudara, menimbulkan implikasi, bahwa *ahimsa* menjadi wajib diterapkan pada semua manusia, tanpa membedakan agama, etnisitas, kelas sosial, dan lain-lain. Jika seseorang melakukan *himsa* pada orang lain, berarti dia melakukan kekerasan terhadap dirinya sendiri. Sebab, kita adalah bagian dari mereka sehingga secara substansial kita adalah mereka, dilihat dari segi petampakan ketubuhan bisa berbeda, namun secara substansial kita adalah sama sehingga pengembangan hubungan berkesaudaraan wajib hukumnya (Atmadja, 2010: 373).

Latar belakang kerukunan dan toleransi di Desa Patoman berakar pula pada ideologi *Tri Hita Karana*. Ideologi *Tri Hita Karana* merupakan abstraksi empirik dalam konteks hubungan orang Bali dengan alam, interaksi antarsesama manusia, dan interaksi antara manusia dengan kekuatan adikodrati (Tuhan). Kondisi ini mengakibatkan orang Bali mendapatkan pemahaman, bahwa hubungan harmonis antara tiga komponen, yaitu manusia, alam, dan kekuatan adikodrati meupakan persyaratan penting bagi pemenuhan kebutuhan dasar manusia. Gagasan inilah yang melahirkan ideologi *Tri Hita Karana* yang menggariskan, bahwa kesejahteraan hidup manusia tergantung pada sejauh mana manusia bisa berhubungan harmonis dengan alam yang disebut *palemahan*, berhubungan harmonis dengan sesama manusia yang disebut *pawongan*, dan berhubungan harmonis dengan kekuatan adikodrati (Tuhan) yang disebut *parahyangan*. *pawongan* tidak hanya menyangkut hubungan harmonis dengan sesama orang Bali Hindu, tetapi bisa pula dimplementasikan dengan orang non-Bali dan non-Hindu atau orang Islam, Buddha, Kristen yang hidup pada ruang yang sama di Desa Patoman (Atmadja, 2010: 373).

Gagasan tersebut diperkuat lagi dengan dalil *desa* (keruangan/ekosistem), *kala* (kewaktuan/kesejarahan), dan *patra* (kreativitas manusia menjawab kondisi yang mereka hadapi). Dalil *desa, kala, patra* tidak bisa dilepaskan dengan ideologi *Tri Hita Karana*. Keberlakukan dalil *desa, kala, patra* mengakibatkan orang Bali mengakui adanya relativisme kebudayaan dalam

konteks aplikasi ideologi *Tri Hita Karana*. Jika suatu desa (*kampong*, *banjar*, dusun dalam suatu desa) memiliki kebudayaan yang berbeda, karena agama yang dianutnya berbeda, misalnya ada yang menganut agama Islam, Kristen, Buddha maka perbedaan tersebut harus di hormati, tidak saja karena sesuai dengan asas *desa, kala, patra*, tetapi juga untuk mewujudkan sasaran ideologi *Tri Hita Karana*, yakni menciptakan masyarakat yang harmonis.

### 3.2. Kerukunan Dalam Perspektif Agama Kristen

Dalam ajaran agama Kristen juga ditemui konsep tentang kerukunan, hal ini sebagaimana tercantum dalam Deklarasi Konsili Vatikan II tentang sikap gereja terhadap agama-agama lain didasarkan pada asal kisah rasul-rasul 17: 26 yakni "adapun segala bangsa itu merupakan satu masyarakat dan asalnya pun satu juga, karena Tuhan menjadikan seluruh bangsa manusia untuk menghuni seluruh bumi."

Dalam bagian lain dari Mukadimah Deklarasi tersebut disebutkan "dalam zaman kita ini, di mana bangsa, manusia makin hari makin erat bersatu, hubungan antara bangsa menjadi kokoh, gereja lebih seksama mempertimbangkan bagaimana hubungannya dengan agama-agama Kristen lain. Karena tugasnya memelihara persatuan dan perdamaian di antara manusia dan juga di antara para bangsa, maka di dalam deklarasi ini gereja mempertimbangkan secara istimewa apakah kesamaan manusia dan apa yang menarik mereka untuk hidup berkawan."

Deklarasi konsili Vatikan II di atas berpegang teguh pada hukum yang paling utama, yakni "kasihanilah Tuhan Allahmu dengan segenap hatimu dan segenap jiwamu dan dengan segenap, hal budimu dan dengan segenap kekuatanmu dan kasihanilah sesama manusia seperti dirimu sendiri." Isi deklarasi di atas menggambarkan bagaimana bahwa pada dasamya manusia itu memiliki hak yang sama, tidak boleh membeda-bedakannya mesti mereka berlainan agama. Sikap saling hormat-menghormati agar kehidupan menjadi rukun sangat dianjurkan.

### 3.3. Kerukunan Dalam Perspektif Agama Budha

Untuk membina dan memupuk sikap hidup rukun, Sang Buddha menganjurkan "terdapat enam Dharma yang bertujuan agar kita saling mengingat, saling mencintai, saling menghormati, saling menolong, saling menghindari percekcokan, yang akan menunjang kerukunan persatuan dan kesatuan. Ajaran agama Buddha yang bersumber dari Sang Buddha bersifat inklusif dan terbuka dengan metode "*ehipassiko*" yang berarti "datang lihat dan buktikan", bukan berdasar pada kepercayaan yang membabi buta, tetapi dengan keyakinan yang telah dibuktikan (Sumbulah dan Nurjanah, 2013: 73).

Dalam *Khuddhaka Nikaya, Khuddhaka Patha, Dhammapada* 183 disebutkan *sabbapapasaakaranang, kusalasaupasampada, saccitaparoyodapang* (tidak melakukan kejahatan, perbanyak berbuat kebajikan, serta sucikan hati dan pikiran) (Suwono, 2008: 19-22). Kepedulian terhadap lingkungan sosial merupakan salah satu wujud dari keimanan Buddhisme. Membangun sosial kemasyarakatan merupakan salah satu cita-cita kesejahteraan manusia, yang pada akhirnya dapat membawa kesejahteraan bagi negara dan bangsa. Selain itu, dalam perspektif agama Buddha, satu adalah semua dan semua adalah satu. Apapun yang dilakukan oleh seseorang baik atau buruk, akan dapat mempengaruhi masyarakat dan alam sekitar, karena semuanya adalah satu keseluruhan. Oleh karena itu, jika seseorang menginginkan kebahagiaan hidup, maka sesungguhnya itu bukanlah untuk dirinya sendiri, melainkan secara bersama-sama untuk seluruh masyarakat, bersama-sama dalam kebahagiaan atau penderitaan, karena alam semesta terikat pada hukum ketergantungan.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam perspektif agama Buddha, jika seseorang berbuat kejahatan, misalnya dengan mencela orang lain, atau agama orang lain maka

sesungguhnya perbuatan tersebut justru amat merugikan agamanya sendiri. Oleh karena itu, kerukunan dan toleransi yang dianjurkan Sang Buddha adalah dalam pengertian bahwa semua orang hendaknya mau mendengar dan bersedia mendengarkan ajaran yang dianut orang lain (saling hormat menghormati).

### 3.4. Pancasila sebagai Akar Kerukunan Umat Beragama

Keberhasilan pengelolaan kemajemukan dan kemultikulturan masyarakat di Desa Patoman tidak bisa dilepaskan dari peran strategis ideologi pancasila sebagai ideologi pemersatu bangsa. Menurut Shadily (1993: 303) menjelaskan bahwa "filsafat Pancasila adalah dasar ampuh untuk menyuburkan kerja sama antara suku dan golongan-golongan yang ada di Indonesia menuju kesatuan dan harmoni".

Pancasila telah menjadi salah satu faktor penting yang mengintegrasikan masyarakat Desa Patoman dengan segala kekhasan perbedaannya. Jika meminjam istilah Nengah Bawa Atmadja (2010: 395) bahwa "Pancasila merupakan rumah bagi kemultikulturan", artinya bahwa Pancasila sebagai suatu pernyataan bangsa yang memuat kesepakatan masyarakat tentang pengakuan adanya pluralitas atau multikulturalitas. Gagsan tersebut sejalan dengan penjelasan Yewangoe (ibid.) yang menyatakan bahwa "Pancasila adalah rumah bersama, yang di dalamnya kita semua, apapun agama dan sukunya, tinggal bersama-sama." Berkenaan dengan itu maka dalam pandangan falsafah dan ideologi Pancasila semua warga negara sama kedudukannya, sama kewajiban dan sama haknya, tanpa diskriminasi, tanpa membeda-bedakan agama, suku, ras, etnik, mayoritas dan minoritas.

Wujud nyata sumbangan ideologi Pancasila dalam membina hubungan harmonis antarumat beragama di Desa Patoman dapat diketahui dari penjabaran makna Sila pertama, yakni Ketuhanan Yang Maha Esa, yang dijadikan patokan oleh masyarakat Desa Patoman dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Bung Karno sila ini dimplementasikan dengan cara bangsa Indonesia harus berjuang membangun bangsa yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Ketuhanan Yang Maha Esa dapat menjadi pengikat batin bangsa Indonesia untuk bersatu dengan kokoh, sehingga sila ini menjadi meja statis bagi rakyat Indonesia dan menjadi *leitstar* dinamis, yaitu menjadi bintang pembimbing bangsa Indonesia untuk membangun suatu bangsa yang berketuhanan Yang Maha Esa.

## 4. Bentuk Kerukunan Antarumat Beragama pada Masyarakat Multikultur Di Desa Patoman

### 4.1. Dialog dan Kerjasama antarumat Beragama

Kehidupan beragama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa semakin berkembang sehingga terbina hidup rukun dan kerjasama di antara sesama umat beragama dan penganut aliran kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Kerjasama ini akan memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa dan negara. Di dalam hubungan kerjasama sesuai dengan norma dan nilai-nilai yang tersurat dan tersirat di dalam Pancasila, khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa, yaitu kerjasama yang didasari:

a. Toleransi hidup beragama, kepercayaan dan keyakinannya masing-masing.
b. Menghormati orang yang sedang melaksanakan ibadah.
c. Bekerja sama dan tolong menolong tanpa membeda-bedakan agama.
d. Tidak memaksakan agama dan kepercayaannya kepada orang lain.

Kerja sama antarumat bergama merupakan bagian dari hubungan sosial antar manusia yang tidak dilarang dalam semua ajaran agama yang ada di Desa Patoman. Hubungan dan kerja sama dalam bidang-bidang ekonomi, politik, maupun budaya tidak dilarang, bahkan dianjurkan sepanjang berada dalam ruang lingkup kebaikan saling menguntungkan antarsesama. Dari sudut pandang itulah masyarakat Desa Patoman "…sebagai umat manusia yang menganut agama yang berbeda dapat membentuk suatu kerjasama yang baik untuk masyakarat, bangsa dan negara" seperti yang diungkapkan oleh Made Widado (45 tahun).[1]

Kerjasama di antara umat beragama merupakan bagian yang sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat di Desa Patoman. Dengan kerjasama yang erat di antara mereka, kehidupan dalam masyarakat akan menjadi aman, tenteram, tertib, dan damai. Bentuk kerjasama antar umat beragama di Desa patoman di antaranya adalah sebagai berikut:

1) Adanya dialog antar pemimpin agama ketika akan menyelesaikan suatu permasalahan ataupun ketika pemerintahan desa akan merumuskan suatu kebijakan yang berdampak pada eksistensi pemeluk agama-agama yang ada di Desa Patoman.
2) Adanya kesepakatan di antara pemimpin adat, tokoh masyarakat masing-masing dalam menjaga keberagaman di Banyuwangi. Dialog kesepakatan ini dapat diketahui dengan adanya tokoh-tokoh masyarakat di Desa Patoman yang menjadi bagian dari Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) Kabupaten Banyuwangi. Sedangkan dalam menjaga keberagaman agama di Banyuwangi dan khususnya
3) Saling memberikan bantuan bila terkena musibah bencana alam ataupun bergotong-royong ketika masyarakat Desa Patoman akan melaksanakan bhakti sosial di sekitar wilayah Desa. Bentuk kerjasama ini dilakukan oleh seluruh masyarakat desa tanpa memandang identitas agama ataupun kesukuannya.

Setiap umat beragama di Desa Patoman diharapkan selalu membina kerjasama dan kerukunan antar umat beragama. Dialog antar-umat beragama merupakan salah satu cara untuk memperkuat kerukunan beragama dan menjadikan agama sebagai faktor pemersatu dalam kehidupan berbangsa. Para tokoh dan umat beragama dapat memberikan kontribusi dengan berdialog secara jujur, berkolaborasi dan bersinergi untuk menggalang kekuatan bersama guna mengatasi berbagai masalah sosial termasuk kemiskinan dan kebodohan.

### 4.2. Meyakini Agama Sendiri dan Menghargai Agama Orang Lain

Kehidupan masyarakat di Desa Patoman nampak sangat damai dan rukun walaupun didasari oleh perbedaan agama dan suku. Posisi letak tempat peribadatan yang saling berdampingan secara harmonis antara agama Islam dan Hindu juga merupakan suatu realitas sosial yang sangat menarik di tengah krisis kerukunan dan toleransi di Indonesia. Hal ini menunujukkan toleransi yang sangat tinggi sehingga melahirkan julukan "*Bali van Java*" untuk menggambarkan eksistensi suku Bali di Desa Patoman. Keberadaan pemeluk agama Hindu di Desa Patoman memiliki makna adanya kebebasan dalam memeluk maupun mengimplementasikan ajaran-ajaran agama ataupun tradisi agama tanpa adanya gangguan atau larangan dari pemeluk agama lainnya. Hal ini terlihat jelas pada saat pelaksanaan Hari Raya Nyepi di Desa Patoman, di mana Pecalang dan Banser bersama-sama mengamankan perayaan Nyepi tahun saka 1939. Secara berkelompok, mereka terlihat berkeliling di Banjar Dusun Patoman Tengah, melihat suasana warga yang sedang melaksanakan *tapa brata* penyepian. Mereka juga tak segan menegur sopir material yang melintas agar ikut menjaga ketertiban. Mereka memastikan kondisi saat perayaan Nyepi tetap tenang dan kondusif. Kehadiran pengamanan dari pasukan Banser NU tidak hanya pada peringatan nyepi saja, tapi juga saat

[1] Hasil wawancara tanggal 10 Juli 2017

perayaan *tawur agung kesanga* dan *kirab ogoh–ogoh*. Pasukan Banser NU juga ikut berpartisipasi dengan mengamankan pengendara yang menjadi rute *kirab ogoh-ogoh*.

Kondisi kerukunan antar umat beragama di Banjar Patoman tengah, Desa Patoman sudah berlangsung sejak puluhan tahun lalu. Mereka mengaku tak pernah berselisih paham lantaran antar umat beragama di wilayah ini sudah hidup rukun dan damai, meskipun berbeda agama, suku dan ras. "Tidak pernah ada cek-cok di antara kami dan rasa kekeluargaan di antara kami sudah terjalin cukup lama," kata mereka. Sementara Komandan Satkorcab Banser NU Banyuwangi, Mashud, menambahkan, pengamanan yang dilakukan Banser NU tersebut adalah bagian pluralisme dalam menjaga kebersamaan di tengah keberagaman guna meningkatkan kerukunan antar umat beragama.

### 4.2. Doa Bersama

Doa bersama merupakan salah satu medan budaya yang dapat mendukung kerukunan antarumat beragama (Sumbulah dan Nurjanah, 2013: 155). Hal ini biasanya dilihat pada saat pada saat ada kegiatan-kegiatan yang bersifat formal ataupun non formal (rapat desa, sosialisasi desa, bhakti sosial) yang diselenggarakan oleh pemerintahan desa pasti diawali dengan dosa bersama menurut agama dan kepercayaan masing-masing masyarakat Desa Patoman. Menurut Made Widado, “kendati keyakinan dan cara berbeda-beda, tetapi yang dituju hanya satu, yaitu Tuhan Yang Maha Esa, sebagaimana yang termuat dalam dasar negara Indonesia”. Bagi masyarakat Desa Patoman, Pancasila merupakan landasan yang paling penting dalam mewujudkan masyarakat yang toleran, rukun, dan harmonis antar agama maupun suku yang berbeda-beda.

## 5. Nilai – Nilai Karakter Dalam Kerukunan Antar Umat Beragama Di Desa Patoman

Karakter pada dasarnya mencerminkan kepribadian yang berkaitan dengan moralitas itu, misalnya sangat kuat atau di atas rata-rata, seseorang atau suatu kelompok masyarakat akan mampu tegar dalam menghadapi krisis. Regenerasi yang baik tidak cukup hanya lewat beranak cucu, akan tetapi juga lewat penerusan nilai dan visi. Dimana nilai dan visi yang dimaksud tentunya adalah sebuah bentuk eksistensi dari sebuah karakter yang terus diwariskan kepada anak cucu kita. Karena sebuah bangsa hanya akan bertahan melebihi satu generasi karena identitas diri yang ditopang kontinuitas nilai dan visinya.

Sebagai identitas atau jati diri bangsa, karakter merupakan nilai dasar perilaku yang menjadi acuan tata nilai interaksi antar manusia. Secara universal berbagai karakter dirumuskan sebagai nilai hidup bersama berdasarkan atas pilar kedamaian (*peace*), menghargai (*respect*), kerjasama (*cooperation*), kebebasan (*freedom*), kebahagiaan (*happiness*), kejujuran (*honesty*), kerendahan hati (*humility*), kasih sayang (*love*), tanggung jawab (*responsibility*), kesederhanaan (*simplicity*), toleransi (*tolerance*), dan persatuan (*unity*) (Samani dan Hariyanto, 2011: 29).

Lebih jauh Lickona membagi nilai atau karakter menjadi tiga bagian, yaitu *moral knowing, moral feeling*, dan *moral action* (Lickona, 2013: 81). *Moral knowing* meliputi kesadaran moral, pengetahuan nilai-moral, pandangan ke depan, penalaran moral, pengambilan keputusan dan pengetahuan diri. Selanjutnya *moral feeling* yang meliputi kata hati, rasa percaya diri, empati, cinta kebaikan, pengendalian diri dan kerendahan hati. Dan tahap tahap yang paling penting, yakni *moral action*. Apa yang disampaikan oleh Lickona nampaknya menjadi sangat penting agar nilai atau karakter tidak stagnan pada tataran konsep semata, tetapi harus dijadikan sebagai pola dasar dalam pola piker, ucap, dan tindakan.

Berdasarkan nilai-nilai karakter yang disebutkan di atas maka nilai karakter yang dapat digali dan bersumber dari agama, Pancasila, budaya, dan tujuan pendidikan nasional meliputi Nilai-nilai karakter sebagai berikut: 1) religius; 2) jujur; 3) toleransi; 4) disiplin; 5) kerja keras; 6) kreatif; 7) mandiri; 8) demokratis; 9) rasa ingin tahu; 10) semangat kebangsaan; 11) cinta tanah air; 12) menghargai prestasi; 13) bersahabat/komunikatif; 14) cinta damai; 15) gemar membaca; 16) peduli lingkungan; 17) peduli sosial; dan 18) tanggung jawab.

Berpedoman pada Nilai-nilai karakter yang telah digali di atas, maka diperlukan analisis terkait dengan nilai-nilai yang terkandung dalam multikulturalisme masyarakat di Desa Patoman, antara lain:

### 5.1. Nilai Sosial

Dalam kehidupan sosial masyarakat Desa Patoman dapat dikatakan berasaskan pada kegotongroyongan. Masyarakat bahu membahu dan saling tolong menolong satu sama lain dalam beberapa kegiatan, seperti kerja bakti dilingkungan Desa Patoman, membenahi sarana dan prasarana umum, bahkan ada yang saling berkunjung ketika mempunyai hajatan atau upacara. Kehidupan sosial ini tidak hanya terjadi dalam inter etnik atau agama saja melainkan antaretnik dan agama maupun budaya yang ada di Desa Patoman. Dalam kehidupan sosial sudah menjadi keharus bagi etnik Bali di Desa Patoman untuk menjaga hubungan yang harmonis dengan sesame manusia. Hal ini sejalan dalam konsep *pawongan* dalam konsep *Tri Hita Karana* yang dijadikan pedoman dalam menjalan kehidupan sosial, religious maupun dengan alam lingkungan.

### 5.2. Nilai Simpati, Toleransi dan Empati

Keragaman yang ada di Desa Patoman tidak menjadi penghalang masyarakat untuk saling membantu dalam pelaksanaan upacara keagamaan. Dengan demikian hal tersebut menunjukkan rasa empati yang sangat tinggi dikalangan masyarakat Desa Patoman. Selain itu hal ini juga didukung oleh bapak Made Swastika selaku tokoh masyarakat yang beragama Hindu yang mengatakan sebagai berikut,

> “Dalam setiap melaksanakan kegiatan upacara agama umat Hindu yang ada di Desa Patoman biasanya selalu melibatkan masyarakat yang bergama Islam. Atau paling tidak kita memberitahukan kepada tokoh masyarakat lintas agama yang ada di Desa Patoman. Selain itu keterlibatan para pemuda dari agama Islam dalam kegiatan upacara juga kami lakukan, misalnya adalah pada saat menjelang perayaan hari raya Nyepi pada malam *pengrupukan* untuk menjaga keamanan dan parkir kendaraan masyarakat yang menonton pawai *ogoh-ogoh.* Selain itu pada saat perayaan hari raya nyepi-pun khusus untuk wilayah Patoman Tengah jalan akan ditutup selama 24 jam dan masyarakat beragama lainpun sangat menhormati hal ini.”

Hal tersebut di atas jelas menunjukkan bahwa masyarakat Desa Patoman tidak memandang status agama dalam menjaga kerukunan dan selalu hidup saling menghormati antara agama yang satu dengan yang lain. Sehingga hal ini akan mengakibatkan harmonisasi dalam kehidupan masyarakat Desa Patoman.

### 5.3. Nilai Religius

Nilai religius yang ada dalam masyarakat multikultur di Desa Patoman ditandai dengan adanya beberapa bangunan suci dari beberapa agama yang ada di desa tersebut. Seperti masjid, musola, dan pura. Dalam pelaksanaan sehari-hari masing-masing agama dapat dengan bebas

menjalankan ajaran dan agama yang dianutnnya. Hal ini sesuai dengan amalan Pancasila sila perama yaitu Ketuhan Yang Maha Esa.

Pernyataan di atas sejalan dengan apa yang disampaikan oleh bapak Gede Wijana (48 tahun) yang mengatakan sebagai berikut,

> "Kehidupan masyarakat Bali (Hindu) yang ada di Desa Patoman bisa dibilang sangat religius. Karena selain memiliki pura Desa dan Pura Dalem masyarakat Bali yang ada di sini juga memiliki pura keluarga. Di setiap pekarangan rumah masyarakat Bali ada pura-nya atau tempat sembahyangnya. Dan kami dalam membangun tempat ibadah dan menjalan ibadah juga tidak mendapatkan hambatan atau terganggu oleh umat lain. Intinya kami saling menghormati kepercayaan satu sama lain."

Pura memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga harmonisasi kehidupan masyarakat Bali yang ada di Desa Patoman selain memiliki fungsi sosial, pura juga memiliki nilai religius dalam menjaga harmonisasi hubungan antara manusia dengan Sang Penciptanya. Selain pura di Desa Patoman yang memang memiliki jumlah penduduk mayoritas Islam tentunya juga sangat banyak masjid dan mushola yang tersebar di beberapa titik di Desa Patoman. Sebagai kelompok yang mayoritas masyarakat yang berkeyakinan Islam juga menjamin kebebasan dari umat agama lain. Adanya masjid dan mushola ini juga menunjukkan sifat religius dari masyarakat yang beragama Islam. Tidak hanya sebatas itu keberadaan masjid tidak hanya sebagai tempat ibadah sehari-hari tetapi juga dijadikan sebagai tempat untuk melakukan beberapa kegiatan seperti pengajian dan juga TPQ bagi anak-anak dilingkungan Desa patoman.

### 5.4. Nasionalisme

Nasionalisme pada dasarnya juga tercermin dalam masyarakat multikultur di Desa Patoman. Seperti apa yang disampaikan oleh H. Anshori selaku kepala Dusun Patoman Timur. Ia mengatakan sebagai berikut,

> "Masyarakat Desa Patoman yang sebagian besar penduduknya adalah beragama Islam sangat menjunjung nilai-nilai Nasionalisme. Hal ini ditunjukkan dengan pengamalan yang baik kepada Pancasila. Misalnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa yang selalu memberikan kebebasan kepada agama lain yang minoritas untuk melaksanakan ibadahnya masing-masing. Bahkan kami juga sering dilibatkan dalam acara-acara tertentu umat agama lain. Ini adalah salah satu contoh dari sikap nasionalisme masyarakat desa Patoman. Selain itu pada hari-hari nasional kami biasanya berperan aktif dalam berbagai kegiatan yang diadakan oleh pihak kantor desa, seperti pemasangan bendera dan umbul-umbul merah putih menjelang agustusan. Selain itu juga untuk memeriahkan agustusan kami selalu ikut dalam parade kebangsaan. Di samping itu juga pihak desa juga melaksanakan kegiatan lomba-lomba untuk memperingati hari kemerdekaan Indonesia."

Sejalan dengan pendapat H. Anshori tersebut Made Swastika selaku tokoh masyarakat Hindu yang ada di Patoman juga mengungkapkan hal yang sama,

> "Menjelang Bulan Agustus biasanya kami warga di Dusun Patoman Tengah sudah mempersiapkan umbul-umbul dan bendera untuk dipasang di depan rumah masing-masing. Selain itu juga para pemuda juga mempersiapkan acara berupa lomba-lomba untuk memeriahkan hari kemerdekaan Indonesia untuk setiap tahunnya itu sudah menjadi kewajiban kami."

Apa yang disampaikan oleh kedua tokoh masyarakat itu merupakan suatu yang sangat menarik. Mengingat bahawa masyarakat Desa Patoman bersifat multikultur tentunya tidak semua daerah

mampu menjaga keharmonisan antara warganya apalagi dilatarbelakangi oleh perbedaan. Tetapi masyarakat Desa Patoman mampu mendobrak dogma seperti itu dengan tetap menjaga persatuan dan kesatuannya ditengah keberagaman yang dimilikinya. Hal yang dapat kita petik dari Desa Patoman adalah dengan menjaga keberagaman secara tidak langsung sudah menumbuhkan rasa Nasionalisme. Dilihat dari keberagaman yang ada tidak salah jika kita menganggap Patoman adalah replika kecil dari NKRI.

### 5.5. Gotong Royong

Kehidupan masyarakat Desa Patoman tidak dapat dilepaskan dari adanya kegiatan kegotongroyongan baik interetnik maupun antaretnik. Hal ini menjadi suatu keharusan apalagi untuk orang-orang Bali yang ada di Patoman. Gotong royong dalam masyarakat Bali yang ada di Patoman sangat terlihat jelas pada saat akan ada upacara di pura. Biasanya orang-orang Bali akan gotong royong dalam menyiapkan rangkaian upacara yang akan dilaksanakan. Selain itu juga gotong royong seringkali dilakukan pada saat perayaan Hari Raya Nyepi misalnya dalam pembuatan *ogoh-ogoh* maupun dan mengarak *ogoh-ogoh*.

Sejalan dengan yang disampaikan Made Widado yang menjelaskan bahwa "dalam proses pembuatan *ogoh-ogoh* memerlukan dana yang cukup besar, oleh karena itu diperlukan urunan dari *krama* banjar". Hal ini menunjukkan sikap kegotongroyongan msayakat Bali yang ada di Desa Patoman sangat tinggi. Lebih lanjut diungkapkan bahwa dalam pelaksanaan upacara kegamaanpun selalu berdasarkan asas kegotongroyongan mulai dari perlengkapan sarana dan prasarana upacara juga dibebankan kepada warga ada yang membawa kelapa, janur, gula, beras, daun pisang, dan lain sebagainya yang dibutuhkan untuk kelengkapan upacara.

### 5.6. Demokrasi

Nilai Demokrasi tercermin dalam kehidupan masyarakat Desa Patoman adalah pada saat ajang pilkades, pileg, dan pilpres. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Suwito selaku Kepala Desa Patoman yang mengatakan sebagai berikut,

> "Tingkat demokrasi masyarakat desa Patoman cukup tinggi, hal ini dapat dilihat dari antusias warga untuk datang berpartisifasi dalam proses pemilu, baik itu pemilihan kepala desa, pemilihan legislatif, maupun pemilihan presiden. Hal ini menunjukkan warga sudah menjalan proses demokrasi di tingkat desa."

Selain itu juga demokrasi tidak hanya terjadi dalam tatanan kehidupan politik tetapi dalam kehidupan sosial dan budaya juga lebih menekankan kepada proses demokrasi. Hal ini disampaikan oleh Made Widado yang mengatakan sebagai berikut,

> "Dalam kehidupan sosial antar etnik di sini sangat demokrasi, misalnya adalah ketika ada pertengkaran antar kelompok pemuda biasanya diseslesaikan secara demokrasi. Sehingga masalah tersebut tidak mengancam dari pada keberagaman yang ada di Desa Patoman. Sedangkan dalam kehidupan budaya khususnya untuk warga Bali segala kegiatan akan dilakukan musyawarah (*pemaruman adat*) terlebih dahulu. Sehingga permasalahan-permasalah dapat diselesaikan dengan cara musyawarah."

Dari pendapat di atas sudah menunjukkan demokrasi yang ada di Desa Patoman tidak hanya terjadi pada tataran pemerintahan, tetapi juga terjadi dalam tataran kehidupan sehari-hari baik secara sosial maupun budaya. Sedangkan dalam kaitannya kehidupan demokrasi secara lintas etnik biasanya selalu diadakan pertemuan rutin para tokoh adat antar etnik. Hal ini dilakukan melalui forum diskusi lintas budaya

### 5.7. Bersahabat/Komunikatif

Nilai bersahabat atau komunikatif antaretnik yang ada di Desa Patoman sangatlah harmonis. Hal ini bisa dilihat dari ada atau tidaknya konflik yang terjadi antaretnik yang ada. Berdasarkan apa yang disampaikan Nuhaini (46 Tahun) mengatakan sebagai bahwa “dalam beberapa tahun di Desa Patoman belum ada konflik yang terjadi antaretnik yang ada. Baik itu dari golongan pemuda maupun dari kalangan orang tua.”

Adanya komunikasi antaretnik memang sangat diperlukan dalam masyarakat yang multikultur dalam kaitannya untuk menjaga kerukunan antar etnik yang ada. Kemultikulturan yang ada dalam masyarakat Patoman harus dipandang sebagai suatu kelebihan yang harus dijaga dan dilestarikan bukan sebuah kekurangan sehingga harus diseragamkan. Adanya komitmen bersama untuk menjalin komunikasi yang intensif dalam menjaga keberagaman patut diapresiasi dan dicontoh oleh daerah-daerah lain yang memiliki kultur yang beragam. Dalam menjaga keberagaman ini tidak hanya menjadi tanggungjawab aparatur desa tetapi sudah menjadi tanggungjawab seluruh warga desa Patoman.

### 5.8. Peduli Lingkungan

Lingkungan merupakan salah satu komponen yang harus dilestarikan agar dapat memberikan manfaat yang lebih bagi masyarakat. Dilihat dari keadaan alamnya Desa Patoman memiliki alam yang beriklim sedang yang sebagian besar wilayahnya berupa lahan perkebunan dan pertanian. Desa Patoman juga memiliki garis pantai yang sangat potensial untuk dikembangkan menjadi daya tarik objek pariwisata.

Dalam menjaga lingkungan selain memang ada himbauan dari aparatur desa tetapi juga karena memang kebiasaan masyarakat di sini memang senantiasa menjaga lingkungan alam tertama adalah daerah perkebunan dan daerah pesisir. Khusus untuk daerah pesisir mendapat perhatian khusus karena dekat dengan pantai sehingga seringkali terjadi abrasi.

Dalam hubungannya dalam menjaga lingkungan masyarakat Bali yang ada di Desa Patoman juga memiliki kearifan lokal yang memang mengharuskan mereka untuk menjaga lingkungan. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Made Swastika yang mengatakan sebagai berikut,

> “Sudah menjadi keharusan warga Bali yang ada di Patoman ini untuk menjaga hubungan yang baik dengan alam lingkungan tanpa harus ada himbauan dari siapapun. Hal ini karena kami selalu berpedoman pada ajaran *Tri Hita Karana*. Di mana salah satu ajaran dalam kearifan lokal tersebut diharuskan untuk menjaga hubungan yang harmoni antara manusia dengan alam lingkungan disamping juga harus menjaga hubungan yang harmoni antara manusia dengan sesama manusia, dan manusia dengan Tuhan Yang Maha pencipta.”

konsep *Tri Hita Karana* yang terdiri dari *parahyangan, pawongan, palemahan* (Suparman, 2003: 133; Widana, 2006: 53; Pitana, 1994: 148; Santeri, 2005: 84). Secara etimologi *Tri Hita Karana* adalah tiga unsur penyebab kebahagian yang mengajarkan tentang keserasian, keselarasan dan keseimbangan (Manuaba, 1999: 61; Sudibia, 1994: 98). Jadi *Tri Hita Karana* dapat diartikan sebagai tiga hubungan harmonis yang mengandung filsafat keselarasan, keserasian dan keseimbangan yaitu hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesama manusia dan manusia dengan alam lingkungannya (Atmadja, 2006: 17; Kerepun, 2005: 62; Nida, 2004: 53; Partia, 1996: 7; Putra, 2003: 119; Santeri, 2000: 115). Dalam kaitannya untuk menjaga lingkungan hidup unsur *palemahan* menjadi unsur yang sangat penting untuk melestarikan lingkungan.

## 6. Penutup

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan berupa hasil observasi dan wawancara secara mendalam maka dapat disimpulkan bahwa.

1. Kerukunan antar umat beragama di Desa Patoman tidak dapat dilepaskan dari ajaran Agama masing-masing yang sama-sama mengajarkan toleransi, saling menghargai, simpati, dan empati. Oleh masyarakat Desa Patoman ajaran yang terkandung dalam masing-masing agama tersebut dijadikan sebagai pedoman dalam berpikir, berucapa, dan bertindak.
2. Kearifan local dari budaya masyarakat yang ada di desa Patoman menjadi salah satu factor pendukung harmonisasi antarumat beragama dan etnik.
3. Dialog antar agama dan etnik serta rasa empati yang tinggi, menghargai agama dan keyakinan lain dibarengi dengan komunikasi yang baik merupakan bentuk kerukunan umat beragama dan etnik pada masyarakat multikultur di Desa Patoman.
4. Keragaman yang ada di Desa Patoman bukanlah sebuah ancaman atau kelemahan, tetapi merupakan sebuah kelebihan dan kekuatan bahakan keragaman tersebut menjadi sebuah dasar dalam pola piker, pola ucap, dan pola tindakan yang bersumber dari nilai-nilai kemultikulturan yang sudah sejak lama ada yang meliputi nilai social, simpati, toleransi, dan empati, religious magis, Nasionalisme, Gotong Royong, Demokrasi, bersahabat/komunikatif, peduli lingkungan, cinta damai dan peduli social.

Adapun rekomendasi yang diajukan berdasarkan hasil penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Bagi pemerintah setempat baik desa, kecamatan, kabupaten, povinsi, dan pemerintah pusat perlu menjadikan Desa Patoman sebagai model desa multikultural untuk diadopsi oleh desa yang lain dengan karakteristik yang sama agar *kebhinekaan* Indonesia dapat terjaga.
2. Bagi pemerintah Masih perlunya penguatan nilai-nilai kearifan lokal masyarakat Desa Patoman agar tidak terkikis oleh arus globalisasi, terutama bagi golongan pemuda dan pemudi.
3. Bagi kalangan akademisi perlunya kajian lebih lanjut dalam mengkaji kerukunan antarumat beragama dan etnik di Desa Patoman terutama dalam aksi pemberdayaan masyarakat agar memiliki nilai tambah baik secara ekonomi, social, budaya, mapun edukasi.
4. Bagi masyarakat agar tetap menjaga nilai-nilai multicultural yang sudah ada dan harus diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya agar rasa saling menhargai, toleransi, simpati, dan empati tetap terjaga.

## Daftar Pustaka

Atmadja, N.B. 2010. *Ajeg Bali: Gerakan, Identitas Kultural, dan Globalisasi*. Yogyakarta: LKiS

__________. 2006. "Kearifan Lokal dan Agama Pasar", dalam *Media Komunikasi Sejarah Lokal Candra Sangkala Bali dalam Perspektif. Edisi Khusus Diterbitkan dalam Rangka Purnabakti Drs. Made Sunada*. IKIP Negeri Singaraja; 2006

Bungin, H.M. 2009. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Kerepun, Made Kembar. 2005. "Analisis S.W.O.T dalam Strategi Mencapai dan Memelihara Ajeg Bali", dalam *Dialog Ajeg Bali: Perspektif Pengalaman Agama Hindu (Penyunting: Titib).* Surabaya: Paramita.

Lickona, Thomas. 2013. *Educating for Character: How Our Schols Can Teach Respect and Responsibility*: Mendidik Untuk Membentuk Karakter: Bagaimana Sekolah Dapat Mengajarkan Sikap Hormat dan Tanggung Jawab. (Penerjemah: Juma Abdul Wamaungo, Ed. Uyu Wahyudi dan Suryani). Jakarta: Bumi Aksara.

Manuaba, Adnyana, dkk. 1999. *Bali Dan Masa Depannya*. Wayan Suparta (editor). Denpasar: PT BP; 1999.

Mulyana, Deddy. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Nasution, S. 1996. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*. Bandung: Tarsito; 1996.

Nida, Diartha. 2004. *Sinkretisasi Siwa-Buddha di Bali : Kajian Historis Sosiologi*. Denpasar: BP

Partia, I Gusti Rai. 1996. *Menyorot Aneka Masalah Umat Hindu*. Denpasar : Yayasan Dharma Naradha.

Pitana, I Gede. 1994. "Desa Adat dalam Arus Modernisasi", dalam *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali ( Editor: Pitana*). Denpasar: Bali.

Putra, I Made Ardana. 2003. "Tri Hita Karana di Antara Teori dan Aplikasi", dalam *Perempatan Agung : Menguak Konsepsi Palemahan Ruang dan Waktu Masyarakat Bali (Editor: Jiwa Atmaja).* Denpasar : CV Bali; Media Adhikarsa.

Santeri, Raka. 2000. *Tuhan dan Berhala: Sebuah Perjalanan dalam Hindu*. Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.

Santeri, Raka. 2005. "Struktur Sosial Masyarakat Bali", dalam *Kasta dalam Hindu Kesalahpahaman Berabad-abad (Penyunting : Putu Setia*). Denpasar : Yayasan Dharma Naradha.

Sudibya, I Gede. 1994. *Hindu : Menjawab Dinamika Zaman*. Denpasar : BP.

Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: CV. Alfabeta

Suparman. 2003. "Tri Hita Karana Sebagai Landasan Hidup Masyarakat Bali", dalam *Perempatan Agung : Menguak Konsepsi Palemahan, Ruang dan Waktu Masyarakat Bali (Editor: Jiwa Atmaja*). Denpasar : CV. Bali Media Adhikarsa; 2003.

Sutopo, H. B. 2006. *Penelitian Kualitatif: Dasar Teori dan terapannya Dalam Penelitian*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.

Widana, Murba. 2006. *Upacara Mulang Pakelem di Danau Segara Anak Gunung Rinjani Lombok.* Surabaya: Paramitha.

Suryana, Toto. 2011. "Konsep dan Aktualisasi Antar Umat Beragama" dalam Jurnal Pendidikan Agama Islam Tailim Vol. 9 No. 2 Tahun 2011. Hlm. 127-136.

Sirajuddin Zar. 2013. "Kerukunan Hidup Umat Beragama dalam Perspektif Islam" dalam Jurnal Toleransi, Vol. 5 No. 2 Edisi Juli-Desember 2013. Hlm. 71- 74.

Muhammad Chirzin. Ukhuwah dan Kerukuan Dalam Persfektif Islam. Aplikasia, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu agama, Vol VIII, No. 1, Edisi Juni 20007. Hlm. 1-13.

# Al-Qur’an Sebagai *Huda Li Al-Naas* dalam Membangun Pranata Kehidupan Pluralisme dan Multikulturalisme Menuju Masyarakat Madani di Indonesia

*Mohammad Fahrur Rozi*

*Indonesia adalah negara kaya syarat akan keanekaragaman (plurality) kelompok etnis, budaya, suku, dan agama (multicultural) berdasarkan sosiokultural dan geografis. pluralitas dan multikultural merupakan sunnatullah dan kenyataan sekaligus keniscayaan suatu masyarakat dalam suatu bangsa. Pluralisme dan multikulturalisme harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (genuine angangment of diversities within thw bonds of civility) dalam menata pranata kehidupan masrakat Indonesia menuju masyarakat madani yang telah tertuang dalam Undang-undang Dasar 1945; tersurat (Muhkamat) maupun tersirat (Mutasyabihat) dalam al-Qur’an sebagai kitab suci (kitabun muthahharah) umat Islam dan pedoman hidup (huda lil al-nas) yang sangat menjunjung tinggi solidaritas sosial dalam menyeru kepada manusia agar berlomba-lomba dalam hal kebaikan; berbuat baik sesama manusia dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk bersikap tidak saling toleransi dan konsep ukhuwah islamiyyah. Multikulturalisme dalam al-Qur’an mengajarkan bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di sisi Allah, yang membedakknya adalah kualitas ketaqwaannya; Umat Islam diperintahkan untuk senantiasa berbuat baik dan menegakkan keadilan meskipun kepada non-muslim.*

## 1. Pendahuluan

Indonesia adalah negara yang memiliki keanekaragaman (*plurality*), kelompok etnis, budaya, suku, dan agama sehingga Indonesia secara sederhana disebut sebagai masyarakat multikultural. Dalam aspek sosiokultural dan geografis, Indonesia memiliki ± 20 ribu pulau besar dan kecil, dengan luas wilayah ± 1.919.440 $km^2$ dengan jumlah populasi penduduknya ± 238 yang terbagi menjadi 300 suku dan 200 bahasa yang berbeda, seperti bahasa Sunda, Jawa, Medan, Madura dan bahasa lainnya. Disamping itu, Indonesia juga dikenal sebagai Negara banyak agama (*multi-religius*) seperti Islam, Katolik, Kristen Protestan, Hindu, Budha, Konghucu dan aliran kepercayaan lainnya (Yaqin, 2005). Nurcholis Madjid menjelaskan bahwa pluralitas dan multikultural adalah sebuah aturan Tuhan (*Sunnatullah*) yang tidak dapat diingkari dan barang siapa yang mencoba mengingkari hukum kemajemukan budaya, maka akan timbul fenomena pergolakan yang tidak berkesudahan (Madjid, 1995)--mengingat masyarakat multikultrural menyimpan banyak kekuatan dari masing-masing kelompok tetapi juga menyimpang benih-benih perpecahan yang berasal dari benturan antar budaya, suku, ras, etnik, dan nilai-nilai yang berlaku yang pada nantinya menjadi benih dan menciptakan disintegrasi bangsa Indonesia (Tilaar: 2004, 27).

Berbagai tindakan kekerasan dan kerusuhan yang berbuah anarkis adalah fenomena yang sering kita jumpai di Indonesia seperti terjadinya konflik sosial yang mengindikasikan bahwa managemen atau pengelolaan dalam mengatur masyarakat perlu dibenahi kembali oleh pemerintah pada khususnya dan masyarakat pada umumnya dalam berbagai kemajemukan bahasa, suku, budaya dan agama (*multikultural*). Apabila permasalahan kesenjangan sosial tidak cepat diatasi mengingat Indonesia adalah Negara yang majemuk maka persoalan semakin krusial.

Kemajemukan (pluralitas) keanekaragaman (*diversitas*), dan kepelbagaian (*heterogenitas*) serta kebermacam-macaman (*multiformisme*) masyarakat dan kebudayaan di Indonesia merupakan kenyataan sekaligus keniscayaan, sejak dulu sebelum terbentuk negara-bangsa harus diakui secara jujur, terima dengan lapang dada, resapi dengan penuh kesadaran, kelola rawat dengan cermat, dan juga dengan penuh suka cita, melainkan bukan sebaliknya harus kita tolak, pungkiri, abaikan, sesalkan, biarkan dan ingkari hanya karena kemajemukan dan keanekaragaman ternyata telah menimbulkan ekses negatif dan resiko kritis belakangan ini, antara lain benturan masyarakat dan kebudayaan lokal di pelbagai tempat di Indonesia (Rasiyo, 2005).

Pluralisme di Indonesia tidak cukup hanya dipahami dengan mengatakan masyarakat majemuk atau beraneka ragam, melainkan harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine angangment of diversities within thw bonds of civility*) yang seharusnya dapat mengantarkan keselamatan bagi umat manusia melalui mekanisme pengawasan dan penyeimbangan yang dihasilkannya (Rahman, 2001).

Indonesia sebagai masayarakat yang beragama (*religious society*), pluralism tidak hanya muncul dalam wujudnya banyaknya agama—bahkan dalam satu agamapun bisa terjadi dengan ditandainya banyaknya keragaman dan lahirnya berbagai macam lembaga keagamaan (Arifin, 2000), Islam agama wahyu yang diberikan oleh Allah swt kepada nabi Muhammad saw, namun pemahaman orrang terhadap Islam bisa bermacam-macam (*multi-interpretation*) (Muchtar, 1997).

Kesalahpahaman dalam *multi-interpretation* akan berubah menjadi peristiwa yang syarat sentiment terhadap agama Islam, yang awalnya Islam sebagai agama pembawa kedamaian dan keselamatan dunia dan akhirat berubah menjadi ancaman yang kecenderungannya dapat menjauhkan pendekatan hukum dalam kehidupan Islam dan peradaban yang tidak beradab (*civilization uncivilized*).

Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam sekaligus dasar hukum Islam dan sumber syari'at Islam yang memiliki banyak manfaat bagi umat manusia dan menyentuh segala aspek kehidupan manusia baik sosial, ekonomi, *'ubudiyah*, *mu'malah*, *siyasah* dan sebagainya demi terwujudnya kebahagiaan di dunia dan akhirat (*sa'adatu al-Darain*) yang kesuluruhannya (*holistic*) diatur oleh Islam. Islam adalah agama universal dan agama yang bersifat *yu'la wa la yu'la 'laih*. Keuniversalitasan Islam yang dimaksud bukanlah kesempurnaan sistem, prosedur, teknik atau manajemen, melainkan pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip fundamental bagi seluruh tata kehidupan manusia, berbangsa dan beragama. Nilai-nilai Islam tersebut menyentuh prinsip keadilan (*al-Ta'dul*), egalitarianism (*al-Musawah*), toleransi (*tasamuh*), moderat (*al-Tasawuth*), kemanusiaan (*al-Basyariyah*), demokrasi (*al-Syura*), keseimbangan (*Tawazun*), solidaritas sosial (*al-Takaful al-Ijtima'i*) yang pada akhirnya dapat mensuksekan misi Islam yaitu dapat mewujudkan kemaslahatan bagi alam semesta (Muchtar, 1997).

Berdasarkan fenomena pluralisme-multikulturalisme yang terjadi di Indonesia dan al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam, maka pantaslah dan patutlah jika al-Qur'an dijadikan sebagai *huda lil al-nass* dalam menata pranata kehidupan masrakat Indonesia menuju masyarakat madani sesuai dengan Undang-undang Dasar 1945 alinea keempat: "Kemudian daripada itu untuk membentuk suatu pemerintah Negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial."

## 2. Metodologi

Metodologi yang digunakan dalam *call for paper* ini menggunakan metode *Geisteswissenschaften*—Wilhelm Dilthey—yaitu semua ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, semua disiplin yang menafsirkan ungkapan-ungkapan kehidupan batiniah manusia, entah ungkapan itu berupa gestur-gestur, tindakan-tindakan historis, hukum yang terkodifikasi, karya-karya seni atau kesusastraan" (Palmer, 1969).

Dilatarbelakangi *Lebensphilosophie*, Dilthey mengembangkan hermeneutikanyayang tidak lagi dipahami sebagai cara baca sebuah teks, melainkan sebagai sebuah metode ilmiah dan upaya untuk memahami pengalaman yang dihayati secara konkret dan historis. Pengalaman yang dihayati dalam kehidupan itulah yang menghasilkan "makna", dan menangkap makna itu adalah tugas hermeneutika.

Tujuan Wilhelm Dilthey member justifikasi rasional atas ilmu-ilmu tentang manusia dan masyarakat dengan pendekatan penalaran untuk membenarkan kesahihan sesuatu secara rasional. Selain itu, Dilthey juga menggunakan "kritik atas rasio historis" (*kiritk der historichen Vernunft*)—untuk mengetahui orang lain secara benar, kita tidak dapat menginspeksinya dari luar secara lahiriah semata, namun juga membutuhkan pengahayatan (innerleben/kehidupan batiniah) orang lain melalui: Pertama, konteks yang sama atau apa yang oleh Schleiermacher disebut "lingkup" dan di kemudian hari dalam fenomenologi Husserl disebut *Lebenswelt*, dunia-kehidupan. Kedua, memahami orang lain dengan merenungkan pengalaman kita sendiri atau membayangkan bahwa kita adalah orang itu (Palmer, 1969).

Istilah yang dipakai oleh Dilthey untuk cara kerja ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dalam memasuki dunia sosial-historis yang dihayati bersama adalah *Verstehen*, yang artinya dalam bahasa kita "memahami" sebagai metode sosial-kemanusiaan sebagai seni memahami dunia sosial-historis secara "ilmiah".

## 3. Pluraliseme dalam Al-Qur'an

Sudah banyak para tokoh dalam memberikan definisi tentang pluralisme seperti John Hick dalam ceramhnya di *Institute for Islamic Culture and Though Teheran*, Diana L. Eck dalam *Comparative Religion and Indian Studies* dan *Director of Pluralism* di Harvard University dan tokoh lainnya, agar masyarkat mampu memahami dan mengaplikasikannya dalam berbagai kehidupan manusia dan hubungannya dalam suku, etnis, kelompok, kepercayaan bahkan dalam agama sekalipun. Namun kajian ini, penulis lebih menekankan pada bagaimana pluralisme yang sebenarnya dalam al-Qur'an baik yang tersurat (*Muhkamat*) maupun tersirat (*Mutasyabihat*).

Al-Qur'an sebagai kitab suci (*kitabun muthahharah*) umat Islam sekaligus juga sebagai pedoman hidup (*huda lil al-naas*) sangat menghargai adanya pluralitas. Al-Qur'an memandang pluralitas sebagai "*sunatullah*", keragaman dalam kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dalam bagian kehidupan manusia. Oleh karena itu, Allah swt akan menguji manusia untuk mengetahui sejauh mana kepatuhan dan ketaatan manusia dan berlomba-lomba dalam mewujudkan kebajikan (Thaha, 1996). Al-Qur'an sendiri menjelaskan tentang pluralisme sebagai sesuatu yang alamiah (*sunnatullah*). Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam:

3.1. Al-Qur'an membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan menyeru kepada manusia agar berlomba-lomba dalam hal kebaikan.

وَأَنْزَلْنآ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمآ أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَّاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ.

Artinya: *"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu"* (al-Ma'idah (5): 48).

3.2. Berbuat baik sesama manusia dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk bersikap tidak saling toleransi

يَاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا جَعَلْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقَاكُمْ اِنَّ اللهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ.

Artinya: *"Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha mengenal"* (al-Hujurat (49): 13).

3.3. Keadilan Allah dalam memberikan petunjuk dan menyesatkan umat sesuai kehendak-Nya.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ .

Artinya: *"Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan sesungguhnya kamu akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan"* (An-Nahl (16) : 93).

3.4. Konsep *Ukhuwah Islamiyyah*

M. Quraish Shihab mendefinisikan bahwa *ukhuwah* diartikan sebagai "setiap persamaan dan keserasian dengan pihak yang lain, baik persamaan keturunan, dari ibu, bapak atau keduanya, maupun keturunan dari persusuan". Secara *majazi* kata persaudaraan (*ukhuwah*) mencakup persamaan salah satu unsur seperti suku, agama, profesi, dan perasaan (Shihab, 1994).

Terwujudnya persaudaraan (*ukhuwah*) dan kesatuan (*unity*) akan membawa kepada kesuksesan atau kesejahteraan, baik di dunia maupun di akhirat. Allah swt berfirman:

وَاذْكُرُوأ نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَنًا وَكُنتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِنْهَا.

Artinya : “*Ingatlah akan nikmat Allah swt kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadikanlah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya”* (Ali Imron (3) : 103).

Berdasarkan ayat di atas, maka kaum muslimin seharusnya tetap berada di jalan yang lurus (*shirat al-mustaqim*) satu akidah (*religion*) yaitu Islam dan berpegang teguh pada al-Qur’an dan hadist sehingga kaum muslimin jauh dari perpecahan yang tercerai berai sehingga dapat mengancam belah persatuan umat Islam dunia dan disintegrasi bangsa Indonesia tercinta.

Oleh karenanya, perbedaan ras (keturunan, suku, bangsa) dan agama sebagaimana yang terjadi saat ini, bukanlah kehendak manusia, melainkan memang ada desain awal yang disengaja. Itu diciptakan demi keseimbangan tatanan kehidupan untuk menciptakan keharmonisan hubungan manusia dan alam (Harahap, 2007).

### 4. Multikulturalisme dalam Al-Qur’an

Sebagaimana pembahasan sebelumnya dinyatakan bahwa al-qur’an sebagai *huda li al-naas*, maka sepantasnya dan sewajibnya kita selaku umat muslimin mengikuti seluruh kandungan di dalamnya termasuk bagaimana kemudian al-Qur’an mengatur pranata kehidupan manusia dalam multikulturalisme. Essensi multikultural menghendaki pengakuan dan penghormatan terhadap orang lain yang berbeda ras, suku, bahasa, adat istiadat bahkan agama sekalipun (Kosim: 2009). Essensi multikultural dapat dilihat secara dogmatis dan historis. Ssecara dogmatis dijelaskan dalam al-Qur’an berikut:

4.1. Manusia memiliki kedudukan yang sama di sisi Allah, yang membedakknya adalah kualitas ketaqwaannya (al-Maraghi, 1993).

يَاَآيُّهَا النَّاسُ اِنَّا جَعَلْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقَاكُمْ اِنَّ اللهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ.

Artinya: *“Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertaqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah maha mengetahui lagi maha mengenal”*(al-Hujurat (49): 13).

4.2. Umat Islam diperintahkan untuk senantiasa berbuat baik dan menegakkan keadilan meskipun kepada non-muslim.

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Artunya: “*Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil”* (al-Mumtahanah (60): 8).

4.3. Islam yang mengajarkan bahwa orang yang berhubungan baik secara vertical (*hablu min Allah*) dan berhubungan baik secara horizontal (*hablu min al-Nas*) akan terhindar dari kehinaan.

إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا ۗ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ.

Artinya: *“ketika dua golongan dari padamu ingin (mundur) karena takut, padahal Allah adalah penolong bagi kedua golongan itu. Karena itu hendaklah kepada Allah saja orang-orang mukmin bertawakkal* (Ali Imran (3): 122).

Ajaran Islam memberikan perhatian yang amat besar terhadap urusan sosial (Abidin, 2009). Mengutip pendapatnya Jalaludiin Rakhmat—menegaskan bahwa: *pertama*, al-Qur’an dan hadits, proporsi besar lebih menekankan pentingnya hubungan horizontal (*hablu min al-nas*); *kedua*, apabila urusan ibadah bersamaan waktunya dengan urusan *mu’amalah* yang bersifat penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan (tetapi bukan ditinggalkan); *ketiga*, ibadah yang mengandung segi kemasyarakatan diberi pahala yang lebih besar dari pada ibadah perseorangan; *keempat*, apabila urusan ibadah dilakukan tidak sempurna atau batal karena melanggar pantangan tertentu, maka *kafarat*-nya (tebusannya) ialah melakukan sesuatu yang berhubungan dengan masalah sosial (Rakhmat, 1991).

Secara historis, essensi multikulturalisme dapat dilihat bahwa umat Islam memberikan penghargaan yang tinggi terhadap umat yang berbeda dengan ditandai; *pertama*, essensi piagam madinah yang dibentuk oleh nabi Muhammad saw merupakan bukti konkrit bahwa nabi telah membangun multikultural dalam konteks pluralisme umat beragama dan budaya yang dihasilkan menjadi sesuatu yang sangat penting sebagai upaya membangun peradaban dan keharmonisan hidup sesama manusia (Nizar, 2005). *Kedua*, nabi Muhammad saw senantiasa memberikan motivasi umatnya untuk belajar membaca dan menulis sekalipun kepada pihak non-muslim; *ketiga*, sejarah juga membuktikan bahwa pada masa kejayaan umat Islam, kelompok non-muslim diperbolehkan belajar di perguruan tinggi Islam.

Dengan demikian, secara substansial multikultural telah diterapkan oleh umta Islam jauh sebelum gagasan multikultural muncul—seperti yang telah dijelaskan dalam surat al-Mumtahanah (60) ayat 8 bahwa al-Qur’an menuntun umat Islam untuk tidak memaksa mereka masuk ke dalam Islam, malah sebaliknya menyuruh agar bersikap adil kepada mereka non-muslim selagi tidak memusuhi Islam. Jadi, dalam menyikapi hubungan antar agama, makna multikultural juga perlu dipertegas dengan paradigma “mengakui keberadaan agama lain; bukan mengakui kebenaran agama lain”.

## 5. Pluralisme dan Multikulturalisme dalam Mewujudkan Masyarakat Madanl

Berdasarkan ayat tentang pluralisme dan multikulturalisme pada pembahasan sebelumnya yang menjelaskan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi solidaritas sosial dalam melakukan interaksi baik yang berhubungan dengan sang Khaliq (*hablu minal Allah*) maupun makhluk lainnya (*wa hablu min al-nas*) seperti Al-Qur’an membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan menyeru kepada manusia agar berlomba-lomba dalam hal kebaikan; berbuat baik sesama manusia dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk bersikap tidak saling toleransi; keadilan Allah dalam memberikan petunjuk dan menyesatkan umat sesuai kehendak-Nya; konsep *Ukhuwah Islamiyyah*; manusia memiliki kedudukan yang sama di sisi Allah, yang membedakknya adalah kualitas ketaqwaannya; Umat Islam diperintahkan untuk senantiasa berbuat baik dan menegakkan keadilan meskipun kepada non-muslim; islam yang mengajarkan bahwa orang yang berhubungan baik secara vertical (*hablu min Allah*) dan berhubungan baik secara horizontal (*hablu min al-Nas*) akan terhindar dari kehinaan dan ajaran Islam memberikan perhatian yang amat besar terhadap urusan (sistem) sosial.

Masyarakat madani adalah system sosial yang subur yang diasaskan pada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perorangan dengan dengan kestabilan masyarakat. Masyrakat mendorong daya usaha serta inisiatif individu baik dari segi pemikiran, seni, pelaksanaan pemerintahan mengikuti Undang-undang dan bukan nafsu atau keinginan individu menjadikan keterdugaan (*predictability*) serta ketulusam (*tranparancy*) system (Ibrahim, 1995).

Dalam perspektif Islam, secara historis pluralisme dan multikulturalisme sudah ada pada saat nabi Muhammad saw membangun kota madinah. Dalam masyarkat (kota) madinah nabi berhasil memberlakukan nilai-nilai pluralism dan multikulturalisme dalam membangun kota Madinah melalui nilai-nilai keadilan, prinsip keseteraan hokum, jaminan kesejahteraan bagi semua warga, serta perlindungan terhadap kelompok minoritas yakni melindungi dan menjamin hak-hak sesama masyarakat tanpa melihat latar belakang suku dan agama (Ramayulis dan Nizar:, 2009).

Ketika kajian histori ini dihubungkan dengan Indonesia maka peneliti menemukan beberapa kesamaan dengan konsep masyarkat madani Nabi Muhammad saw. *Pertama*, Indonesia memberikan kebebasan beragama bagi seluruh rakyatnya yang tertuang dalam UUD 1945 terutama pasal 28E, 28I, dan 29. Pembatasan terhadap kebebasan itu hanya dapat dilakukan melalui UU sebagaimana ditur dalam Pasal 28J UUD 1945 tersebut. Dalam UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia juga diatur adanya Hak Asasi Manusia (HAM) dan kewajiban dasar manusia. Pasal 22 UU Nomor 39 Tahun 1999 menegaskan bahwa: "(1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; dan (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". *Kedua*, jaminan kesejahteraan bagi semua warga dan dijelaskan dalam UUD 1945 setelah perubahan (tahun 2002), Bab XIV berjudul Perekonomian Nasional dan Kesejahteraan Sosial, yang terdiri dari dua pasal, yaitu Pasal 33 dan Pasal 34. Pasal 33 lebih menekankan pada Perekonomian Nasional dan Pasal 34 lebih menekankan Kesejahteraan Sosial. Meskipun mengesankan pandangan peran perekonomian yang lebih besar, semangat kebersamaan dan asas kekeluargaan tetap menjadi ciri perekonomian Indonesia. Sementara perubahan Pasal 34 yang sangat bermakna adalah dicantumkannya cita-cita untuk mengembangkan sistem jaminan sosial (Pasal 34 ayat 2), yang berbunyi: "Negara mengembangkan sistem jaminan sosial bagi seluruh rakyat dan memberdayakan masyarakat yang lemah dan tidak mampu sesuai dengan martabat kemanusiaan". Selanjutnya dikatakan, baik dalam Pasal 33 maupun Pasal 34, bahwa ketentuan lebih lanjut akan diatur didalam Undang -Undang ( Pasal 33 ayat 5 dan Pasal 34 ayat 4 ). *Ketiga*, UUD 1945 BAB XA Hak Asasi Manusia Pasal 28A: Setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya. Dilanjutkan dengan pasal 28B ayat (2) Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. *Keempat*, perlindungan terhadap kaum minoritas ditegaskan juga dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia bahwa kelompok minoritas harus mendapat perlakuan dan perlindungan yang sama di depan hukum. Lebih khusus Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik yang telah diratifikasi lewat Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Civil And Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil Dan Politik), menegaskan kepada negara pihak untuk menghormati hak-hak kelompok minoritas meliputi etnis, bahasa atau agama.

Keempat BAB dan pasal UUD 1945 tersebut merupakan pijakan hukum yang ada di Indoesia dalam mengatur pranata kehidupan pluralisme dan multikulturalisme menuju masyarkat madani di Inonesia walaupun harus menghadapi berbagai problema ketika diterapkan dalam sosial, budaya dan agama yang disebabkan oleh *truth claim* dan *multi-interpretaion* yang tidak

berdasarkan kepada al-Qur'am selaku kitab suci umat Islam dan UUD 1945 sebagai ruh dan jiwa seluruh bangsa Indonesia.

## 6. Kesimpulan

Al-Qur'an memandang pluralitas sebagai "*sunatullah*" dan keragaman dalam kehidupan manusia tidak dapat dipisahkan dalam bagian kehidupan manusia. Al-Qur'an sendiri menjelaskan tentang pluralisme sebagai sesuatu yang alamiah (*sunnatullah*). *Pertama*, Al-Qur'an membenarkan kitab-kitab sebelumnya dan menyeru kepada manusia agar berlomba-lomba dalam hal kebaikan (al-Ma'idah (5): 48). *Kedua*, Berbuat baik sesama manusia dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk bersikap tidak saling toleransi (al-Hujurat (49): 13). *Ketiga*, Keadilan Allah dalam memberikan petunjuk dan menyesatkan umat sesuai kehendak-Nya (An-Nahl (16): 9). Keempat, konsep *Ukhuwah Islamiyyah*

Al-Qur'an juga mengatur pranata kehidupan manusia dalam multikulturalisme secara dogmatis dan historis. Ssecara dogmatis dijelaskan dalam al-Qur'an. *Pertama*, manusia memiliki kedudukan yang sama di sisi Allah, yang membedakknya adalah kualitas ketaqwaannya (al-Hujurat (49): 13). *Kedua*, Umat Islam diperintahkan untuk senantiasa berbuat baik dan menegakkan keadilan meskipun kepada non-muslim (al-Mumtahanah (60): 8). Ketiga, Islam yang mengajarkan bahwa orang yang berhubungan baik secara vertical (*hablu min Allah*) dan berhubungan baik secara horizontal (*hablu min al-Nas*) akan terhindar dari kehinaan (Ali Imran (3): 122.). *Keempat*, Ajaran Islam memberikan perhatian yang amat besar terhadap urusan sosial. Sedangkan secara historis, essensi multikulturalisme *pertama*, essensi piagam madinah. *Kedua*, nabi Muhammad saw senantiasa memberikan motivasi umatnya untuk belajar membaca dan menulis sekalipun kepada pihak non-muslim; *ketiga*, sejarah juga membuktikan bahwa pada masa kejayaan umat Islam, kelompok non-muslim diperbolehkan belajar di perguruan tinggi Islam.

Ketika kajian historis ini dihubungkan dengan Indonesia maka peneliti menemukan beberapa kesamaan dengan konsep masyarkat madani Nabi Muhammad saw. *Pertama*, Indonesia memberikan kebebasan beragama bagi seluruh rakyatnya yang tertuang dalam UUD 1945 terutama pasal 28E, 28I, dan 29. *Kedua*, jaminan kesejahteraan bagi semua warga dan dijelaskan dalam UUD 1945 setelah perubahan (tahun 2002), Bab XIV berjudul Perekonomian Nasional dan Kesejahteraan Sosial, yang terdiri dari dua pasal, yaitu Pasal 33 dan Pasal 34. *Ketiga*, UUD 1945 BAB XA HAK ASASI MANUSIA Pasal 28A. *Keempat*, perlindungan terhadap kaum minoritas ditegaskan juga dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia yang telah diratifikasi lewat Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Civil And Political Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil Dan Politik), menegaskan kepada negara pihak untuk menghormati hak-hak kelompok minoritas meliputi etnis, bahasa atau agama.

## Daftar Pustaka

Abidin, Zainal. 2009, Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme. Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta.

al-Maraghi, Ahmad Mushthafa. 1993, Tafsir al-Maraghi, penj, Bahrun Abu Bakar dan Hery Noer Aly. Semarang: CV. Thoha Putra Semarang.

Arifin, Syamsul. 2000, Merambah Jalan Baru dalam Beragama. Yogyakarta: Ittaqa Press.

Harahap, Hakim Muda. 2007, Rahasia Al-Qur'an: Menguak Alam Semesta, Manusia, Masyarakat, dan Keruntuhan Alam. Jogjakarta: Darul Hikmah.

Ibrahim, Anwar. 1995, Islam dan Pembentukan Masyarakat Madani dalam Ruh Islam dan Budaya Bangsa: Wacana Antar Agama dan Bangsa, ed. Aswab Mahasin. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal.

Kosim, Muhammad. 2009, Sistem Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Berwawasan Multikultural dalam “Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulruralisme. Jakarta: PT. Saadah Cipta Mandiri.

Madjid, Nurcholish. 1995, Islam Agama Peradaban, Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah. Jakarta: Paramadina.

Muchtar, Affandi. 1997, Misi Universalitas Islam dalam Membangun Masyarakat Religius dalam Beragama di Abad Dua Satu, Ed. A. Syafi’i dan Munawar Fuad Noeh. Jakarta: Dzikrul Hakim.

Nizar, Samsul. 2005, Sejarah dan Pergolakan Pemikiran Pendidikan Islam. Jakarta: Quantum Teaching.

Palmer, Richard E. 1969, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Evanston: Northwestern University Press.

Rahman, Budhy Munawar. 2001, Islam Pluralis. Jakarta: Paramadina.

Rakhmat, Jalaludiin. 1991, Islam Alternatif. Bandung: Mizan.

Ramayulis dan Samsul Nizar. 2009, Filsafat Pendidikan Islam, Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran Tokohnya. Jakarta: Kalam Mulia.

Rasiyo. 2005, Berjuang Membangun Pendidikan Bangsa; Pijar-pijar Pemikiran dan Tindakan. Malang: Pustaka Kayu Tangan.

Shihab, M. Quraish. 1994, Membumikan AL-Qur'an:Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat. Bandung: Mizan.

Thaha, HM. Chahib. 1996, Kapita Selekta Pendidikan Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tilaar, H.A.R. 2004, Multikulturalisme: Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional. Jakarta: PT. Grasindo.

Yaqin, M. Ainul. 2005, Pendidikan Multikultural: Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadilan. Yogyakarta: Pilar Media.

SERI STUDI KEBUDAYAAN I

**PLURALISME, MULTIKULTURALISME, DAN BATAS-BATAS TOLERANSI**

# BATAS-BATAS TOLERANSI DALAM MULTIKULTURALISME SOSIAL POLITIK

# Politik Bahasa 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara: Kontestasi Budaya Politik dan Politik Media oleh MPR RI (Tinjauan Filsafat Analitik Bahasa)

*Hastangka*

*Penggunaan istilah Empat (4) Pilar Berbangsa dan Bernegara oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia (MPR) RI menarik diperbincangkan karena istilah tersebut mengandung makna tertentu dan membuat kategori tentang narasi kehidupan berbangsa dan bernegara yang dirumuskan oleh MPR RI terdiri dari Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Sejak digunakan oleh MPR RI mulai tahun 2009 sebagai bagian dari program sosialisasi 4 Pilar kehidupan berbangsa dan bernegara istilah ini telah menimbulkan perdebatan dan perbedaan pendapat terkait penggunaannya yang memasukkan Pancasila sebagai pilar, UUD 1945 sebagai pilar, NKRI sebagai pilar, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai pilar. Beberapa akademisi yang kurang kritis lebih menerima hal tersebut sebagai politik bahasa MPR RI untuk memperkenalkan kembali gagasan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika tetapi tidak cermat melihat bahwa hal tersebut dikategorikan sebagai bagian 4 Pilar Kehidupan berbangsa dan Bernegara. Sedangkan, masyarakat yang kritis, dan para pendidik, serta pelajar dan mahasiswa yang tercerahkan melihat hal tersebut ada masalah fundamental yaitu memasukkan keempat hal tersebut sebagai Pilar, sedangkan dalam konteks yang realitas Pancasila ialah dasar negara, UUD 1945 bukan pilar tetapi hukum dasar tertulis, NKRI bukan pilar tetapi suatu bentuk negara, dan Bhinneka Tunggal Ika bukan Pilar tetapi semboyan negara. Tulisan ini merupakan bagian dari penelitian disertasi penulis untuk menganalisis secara kritis tentang politik Bahasa 4 Pilar yang digagas oleh MPR RI. Tujuan tulisan ini, pertama, untuk mengetahui bagaimana nalar yang dibangun oleh MPR RI dalam merumuskan istilah tersebut sehingga berdampak pada munculnya reaksi dari masyarakat yang beragam. Kedua, untuk memetakan konstetasi budaya politik dan politik media yang berkembang pada ranah penggunaan istilah bahasa resmi dan kenegaraan. Metode penelitian ini menggunakan metode kualitatif, dengan metode analisis Filsafat Analitika Bahasa. Sumber kajian dalam penulisan ini diperoleh dari buku, naskah, jurnal, berita online dan offline, dan wawancara mendalam.*

## 1. Pendahuluan

Penggunaan istilah 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara atau saat ini disebut 4 Pilar MPR RI yang di dalamnya menyebut Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi polemik dan perdebatan di masyarakat. Istilah 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara diperkenalkan secara lisan pada akhir tahun 2009 oleh Taufiq Kiemas, Ketua MPR RI periode 2009-2013. Penggunaan istilah 4 Pilar yang terdiri Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi persoalan filosofis, yuridis, politis, dan pendidikan. Pada level persoalan filosofis menunjukkan bahwa penggunaan istilah 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara atau 4 Pilar MPR RI melalui program sosialisasi 4 Pilar MPR RI memunculkan perdebatan tentang substansi, dasar epistemologis, dan dasar pertimbangan nilai yang digunakan oleh MPR RI dalam merumuskan istilah tersebut. Persoalan yuridis yang muncul ialah apa yang menjadi dasar hukum dalam melakukan sosialisasi yang disebut sebagai sosialisasi 4 Pilar MPR RI, sedangkan pada konstruksi kedudukan dan fungsi MPR RI sebagai lembaga negara tidak menjelaskan untuk melakukan sosialisasi 4 Pilar. Persoalan politis ialah bagaimana legitimasi politik yang dibangun oleh MPR RI untuk menjadi

wakil rakyat atau wakil kekuasaan. Pada level pendidikan, penggunaan istilah yang tidak konsisten telah menimbulkan penggunaan istilah tersebut menjadi rancu dan membingungkan hal tersebut dapat ditunjukkan pada fase penggunaan nama kegiatan sosialisasi 4 Pilar pada fase awal kepemimpinan Taufiq Kiemas disebut "sosialisasi 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara", kemudian istilah itu dipermasalahkan di Mahkamah Konstitusi (MK) dan dibatalkan melalui putusan MK Nomor 100/PUU-XI/2013 bahwa: a). frasa empat pilar berbangsa dan bernegara bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945.b). frasa empat pilar berbangsa dan bernegara tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Setelah putusan MK, MPR RI mengganti istilah menjadi "sosialisasi 4 Pilar MPR RI" yang di dalamnya tetap meliputi Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Dalam perkembangannya pasca putusan MK berbagai penggunaan istilah yang digunakan oleh MPR RI terkait istilah 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara mengalami ketidakonsitenan pada laman website MPR RI (www.mpr.go.id). Berikut ini skema perkembangan dan perubahan penggunaan istilah 4 Pilar yang digunakan oleh MPR RI:

**Sebelum putusan MK (2009-2014)**

"Sosialisasi 4 Pilar Kebangsaan", Sosialisasi Empat Pilar kebangsaan", Sosialisasi 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara"

**Setelah putusan MK (2014-sekarang)**

"Sosialisasi 4 Pilar", "Sosialisasi 4 Pilar MPR RI", Sosialisasi 4 Pilar MPR RI dan Pancasila"

Dengan adanya, istilah 4 Pilar MPR RI tersebut, kalangan pendidik, dosen, mahasiswa yang mempelajari tentang mata pelajaran Pancasila menjadi dibingungkan oleh nalar MPR RI, apakah Pancasila sebagai dasar atau pilar, UUD 1945 pilar atau dasar, NKRI adalah bentuk negara atau pilar, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan atau pilar. Media online atau laman website MPR RI juga menyebut istilah tersebut tidak konsisten. Berikut ini kutipan berita dari laman website MPR RI hasil dari kegiatan sosialisasi 4 Pilar MPR RI:

> "Bogor - Sekretaris Jenderal MPR RI Ma'ruf Cahyono sangat mengapresiasi antusiasme pelajar terhadap Empat Pilar dan Pancasila. Di hadapan Ma'ruf Cahyono, para pelajar meneriakan yel-yel 'Pancasila ada, UUD NRI Tahun 1945 ada, NKRI ada, Bhinneka Tunggal Ika ada."[1]

Pada berita tersebut disebutkan bahwa Sekretaris Jenderal MPR RI dalam acara sosialisasi Empat Pilar MPR isinya yakni Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, Bhinneka Tunggal Ika kepada ratusan pelajar sekolah di wilayah Kabupaten Bogor dalam kegiatan Kemah Pemuda Pelopor Kedaulatan Bangsa di bumi Perkemahan Cimandala, Kabupaten Bogor, Jawa Barat pada hari Rabu 1 November 2011. Dalam versi lembaga MPR RI secara jelas bahwa 4 Pilar berisi Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Pada penjelasan berikutnya, Ma'ruf Cahyono mengungkapkan:

> "tingkat pengetahuan generasi muda saat ini terhadap Empat Pilar MPR tersebut sangat baik. Tinggal pemahaman yang benar secara terus menerus diikuti pengamalan dalam kehidupan sehari-hari. Yang perlu diperhatikan pemuda, yakni masing-masing dalam empat pilar tersebut ada kedudukannya sendiri yakni, Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara, UUD NRI Tahun 1945 sebagai konstitusi negara, NKRI sebagai bentuk negara, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan negara".[2]

---

[1] http://www.mpr.go.id/posts/ma-ruf-cahyono-tugas-pemuda-rawat-dan-jaga-pancasila, 4 November 2017, 9:24.
[2] Ibid.

Kutipan di atas menunjukkan bahwa konstruksi epistemik terhadap pengertian dan pemahaman 4 (Empat) Pilar yang dirumuskan oleh MPR RI ialah membahas Pancasila, UUD RI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Penjelasan selanjutnya tentang 4 Pilar diberikan penafsiran terkait kedudukan masing-masing bagian dari pilar tersebut ialah Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara, UUD NRI Tahun 1945 sebagai konstitusi negara, NKRI sebagai bentuk negara, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan negara. istilah yang digunakan oleh MPR RI seperti "Pancasila", "UUD NRI Tahun 1945", "NKRI", "Bhinneka Tunggal Ika" merupakan istilah umum dan menjadi pengetahuan umum *(common sense)* bagi masyarakat karena proses konstruksi pendidikan politik di Indonesia sudah memperkenalkan istilah Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika sejak awal. Istilah tersebut merupakan bahasa politik yang memiliki karakteristik tertentu untuk memberikan makna dan nilai tentang fungsi, kedudukan, tujuan dan kegunaan masing-masing. Pada aspek historis, sosiologis, dan kultural, penggunaan istilah Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika tidak pernah dikenal sebagai bagian dari 4 Pilar MPR RI atau 4 Pilar. Sehingga dalam hal ini pemahaman dan pengertian bahasa politik bergeser menjadi politisasi atas bahasa. Dalam teori semantik politik *(political semantics)* menjelaskan bahwa tugas semantik politik ialah menghindari keraguan dan ketidakjelasan penggunaan istilah dalam bahasa politik (Hodges,1967: 367). Untuk itu, tugas semantik politik menjadi penting untuk mengklarifikasi bahasa politik yang diproduksi, dibingkai, dan disosialisasikan kepada masyarakat.

Kajian ini akan menganalisis politik bahasa dalam penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI dalam kontestasi budaya politik dan politik media yang dibangun oleh MPR RI dan bagaimana implikasi yang terjadi. Secara lebih khusus, kajian ini akan menjawab pertanyaan: pertama, apa dasar pemikiran dan nalar MPR RI merumuskan istilah 4 Pilar MPR RI dan mengapa harus 4 Pilar?, kedua, bagaimana perdebatan tentang penggunaan isitlah 4 Pilar yang muncul di masyarakat dalam kontestasi budaya politik dan politik media yang dibangun oleh MPR RI?Ketiga, bagaimana analisis filsafat bahasa tentang penggunaan istilah 4 Pilar tersebut? Keempat, apa implikasi yang terjadi atas penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI di Indonesia?

Kajian ini merupakan bagian dari penelitian disertasi penulis dengan menggunakan pendekatan analisis kritis Filsafat Analitika Bahasa untuk menganalisis tentang penggunaan bahasa dan istilah yang digunakan oleh MPR RI yang disebut 4 Pilar MPR RI. Metode analisis yang digunakan ialah interpretasi, hermeneutika, semiotika bahasa, *Critical Discourse Analysis* (CDA), dan analisis konten (isi) wacana. Analisis konten ini digunakan untuk melihat bagaimana proses pembentukan politik pemaknaan atas istilah 4 Pilar MPR RI oleh MPR RI. Studi tentang politik bahasa sudah banyak dilakukan seperti Studi Fierman (2009) meneliti tentang penggunaan bahasa sebagai bentuk identitas, simbolisme, dan politik bahasa di Asia Tengah. Ia memfokuskan studi pembentukan identitas yang direpresentasikan dalam bahasa di negara-negara kawasan Asia Tengah seperti Kazakhstan, Kyrgystan, Turkmenistan, Uzbekistan. Salah satu tujuan dari studi Fierman ialah untuk memahami manipulasi bahasa yang terjadi di Asia Tengah sejak akhir tahun 1980an. Batasan dari studi Fierman ialah mengkaji bahasa politik dalam domain alfabet (huruf), sistem ejaan suatu bahasa (ortografi), kosa kata, dan status bahasa yang digunakan. Miles mendefinisikan bahasa adalah sesuatu yang bersifat politis (Miles, 2000: 215).

## 2. Melacak Nalar MPR RI dalam memaknai istilah 4 Pilar

Studi Hastangka (2017:223-224) menunjukkan bahwa argumentasi MPR RI kenapa menggunakan istilah Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara dapat dilacak dari sebab material *(causa materialis)* yang bertitik tolak dari meresponse realitas sosial dan politik di masyarakat pasca reformasi. Berbagai persoalan kebangsaan semakin intensif terjadi di berbagai daerah mulai krisis keteladanan, korupsi, kekerasan sosial, konflik sosial, dan berbagai persoalan sosial-

ekonomi yang melanda bangsa Indonesia pasca reformasi menjadi dasar perlunya kembali mengangkat nilai-nilai luhur bangsa Indonesia (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012:14-18). Pandangan MPR lainnya dari argumen yang disampaikan oleh Hidayat Nur Wahid, salah satu Wakil Ketua MPR RI sebagai narasumber dalam diskusi kebangsaan bersama BEM KM UGM di Auditorium Pasca Sarjana UGM, Yogyakarta, Kamis (2/11/2017) sebagai berikut:

> "Sosialisasi Empat Pilar MPR adalah dalam rangka menyegarkan dan mengingatkan kembali bagaimana sejarah telah menunjukkan pentingnya kebersamaan dan kenegarawanan. "Kenegarawanan dan kebersamaan penting untuk dihadirkan kembali saat ini di tengah menguatnya perbedaan."[3]

MPR RI memahami dan merumuskan nilai-nilai luhur yang dimaksud ialah Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika, yang kemudian diistilahkan sebagai Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara atau Empat Pilar MPR RI. Pada argumen pemilihan istilah *pilar* merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, pengertian *pilar* adalah tiang penguat, dasar, yang pokok, atau induk. Sehingga, istilah empat pilar yang dimaksud oleh MPR RI tidak bermaksud mensejajarkan kedudukan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika yang disebut empat pilar, sederajat (Sekretariat Jenderal MPR RI, 2012:6). Terkait dasar hukum yang digunakan oleh MPR RI dalam penggunakan istilah Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara menarik untuk dicermati antara lain: pada fase pertama, MPR RI menggunakan dasar hukum Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2009 tentang MPR, DPR, DPD, dan DPRD pasal 15 ayat (1) poin (e) yang menyatakan bahwa salah satu tugas Pimpinan MPR adalah "mengordinasikan anggota MPR untuk memasyarakatkan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 (Sekretariat Jenderal MPR, 2012:v; Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2009 tentang MD3). Pada fase kedua, dasar hukum penggunaan istilah Empat Pilar dan melaksanakan program sosialisasi Empat Pilar adalah menggunakan dasar Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik pasal 34 ayat (3b) huruf a. Pasal ini menyatakan bahwa "pendidikan politik sebagaimana dimaksud pada ayat (3a) berkaitan dengan kegiatan: a. pendalaman mengenai empat pilar berbangsa dan bernegara yaitu Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia". Namun pasal ini telah dibatalkan oleh MK pada tanggal 3 April 2014, sehingga MPR RI sampai sejauh ini belum memiliki dasar hukum yang jelas dalam melaksanakan sosialisasi Empat pilar. Pada fase ketiga, ketika terjadi revisi terkait Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2009 tentang MD 3, MPR RI melegitimasi dirinya dasar hukum sosialisasi Empat Pilar atau penggunaan istilah 4 Pilar merujuk pada Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 tentang Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah pada pasal 5 menyebutkan bahwa MPR bertugas: poin (b) memasyarakatkan Pancasila, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan Bhinneka Tunggal Ika. Namun, dalam pasal ini tidak tertulis secara eksplisit bahwa keempat hal tersebut adalah Empat Pilar. Sedangkan pada Instruksi Presiden Nomor 6 Tahun 2005 tentang Dukungan Kelancaran Pelaksanaan Sosialisasi Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dilakukan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia tidak berisi tentang dukungan kelancaran sosialisasi empat pilar berbangsa dan bernegara tetapi lebih memfokuskan pada sosialisasi Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (Instruksi Presiden Nomor 6 tahun 2005).

Dalam hal ini, para elit di MPR RI menalar tentang gagasan berbangsa dan bernegara atau istilah Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika dijadikan sebagai pilar telah bergeser dari hakikat dasar dan filosofi, dasar historis, dan ilmiah yang telah ada. Pergeseran

---

[3]http://www.mpr.go.id/posts/hidayat-nur-wahid-kebersamaan-dan-kenegarawanan-perlu-dihadirkan-kembali, diakses, Sabtu, 4 November 2017, 9:46.

pemaknaan atas konsepsi bernegara yang dilakukan oleh MPR RI melalui penafsiran atas istilah Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi satu istilah 4 Pilar MPR RI menunjukkan suatu kondisi diskontinuitas historis dan epistemik antara konsepsi, dasar filosofis, dan nilai yang dianut. Ali menjelaskan bahwa Pancasila merupakan dasar resmi kebangsaan dan kenegaraan. Pancasila milik semua warga negara Indonesia yang tidak identik dengan rezim tertentu (Ali,2009:15). Sehingga dalam bernalar tentang bahasa politik seperti Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika perlu menjadi fokus dan perhatian yang serius.

### 3. Kontestasi Politik Bahasa dan Politik Media dalam Budaya Politik Para Elit terkait 4 Pilar MPR RI

Bahasa politik dalam penggunaan istilah 4 Pilar yang terdiri atas Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika merupakan representasi dari budaya politik yang dibangun oleh para elit politik di Indonesia. Budaya politik ialah sistem nilai, sikap, dan perilaku terkait dengan kegiatan politik. Budaya politik selalu melibatkan aktor politik yang terdiri dari elit politik, politikus, anggota partai, ketua partai, dan penyelenggara negara. budaya politik dibentuk dari kebiasaan dan interaksi sosial para aktor politik. Definisi lain menjelaskan budaya politik adalah:

> "pola tingkah laku individu dan orientasinya terhadap kehidupan politik yang dihayati oleh para anggota suatu sistem politik. Budaya politik melekat baik pada masyarakat dengan sistem politik tradisional, transisional, maupun modern."[4]

Definisi pembanding terkait budaya politik ialah definisi yang dirumuskan oleh *open.lib.Umn.edu* yang mendefinisikan budaya politik sebagai berikut:

> *"Political culture can be thought of as a nation's political personality. It encompasses the deep-rooted, well-established political traits that are characteristic of a society. Political culture takes into account the attitudes, values, and beliefs that people in a society have about the political system, including standard assumptions about the way that government works."*[5]

Budaya politik dalam konteks definisi ini dimaknai bahwa budaya politik dapat dikatakan sebagai karakteristik politik suatu bangsa yang meliputi sifat dan karekteristik masyarakat yang dibangun dengan baik dan mengakar kuat. Budaya politik mencakup sikap, nilai, sistem kepercayaan dimana setiap orang di masyarakat memiliki cara pandang tentang sistem politik termasuk standar asumsi dan cara kerja pemerintahanya. Lebih lanjut, budaya politik terdiri dari berbagai macam unsur mendukung. Beberapa unsur dikatakan memiliki aspek yang bersifat abstrak seperti keyakinan politik dan sistem nilai. Aspek lainnya lebih dapat dilihat dan dapat diidentifikasi seperti ritual, tradisi, simbol, cerita rakyat, dan cerita kepahlawanan. Sehingga, dapat dikatakan bahwa budaya politik tidak monolitik[6]. Dalam konteks penggunaan bahasa politik yang disebut 4 Pilar MPR RI dapat diperlihatkan bagaimana pembentukan citra tentang istilah tersebut secara luas diproduksi, dibingkai, dan disosialisasikan kepada masyarakat. Media yang digunakan sebagai alat untuk mereproduksi istilah 4 Pilar tersebut ialah buku, tas, poster, phamlet, leaflet, dan spanduk. Sebagaimana gambar di bawah ini:

---

[4] Dikutip dari https://sijai.com/pengertian-budaya-politik/, diakses 5 November 2017 21:45.

[5] http://open.lib.umn.edu/americangovernment/chapter/6-1-political-culture/, diakses 4 November 2017 21:59.

[6] Ibid.

*Instagram* (Ig) disamping kiri tersebut diambil dari *caption* terkait agenda kegiatan MPR RI dalam memproduksi wacana dan istilah Empat Pilar MPR RI yang terdiri atas Pancasila, UUD NRI 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Media lain yang digunakan ialah poster atau phamlet yang bersifat *soft file* yang disebarluaskan melalui media group komunitas, group angkatan tahun masuk mahasiswa dengan berbagai label atau istilah yaitu: "Dialog Kebangsaan", "Diskusi Kebangsaan", "Seminar Nasional Sosialisasi Empat Pilar MPR RI". Poster atau phamlet yang ditemukan pada media online ialah berjudul "Diskusi Kebangsaan Sosialisasi 4 Pilar MPR RI". Sebagaimana dalam gambar di bawah ini:

Poster ini juga ditemukan di media *Instagram* yang biasanya dibuat oleh panitia penyelenggara untuk memberikan informasi kepada publik terkait agenda kegiatan Sosialisasi 4 Pilar MPR RI. Dalam hal ini, panitia penyelenggara ialah Badan Eksekutif Mahasiswa (BEM) Keluarga Mahasiswa Universitas Gadjah Mada sebagai pelaksana kegiatan sosialisasi 4 Pilar MPR RI. Kegiatan ini diikuti oleh berbagai kalangan mulai dari mahasiswa, kelompok masyarakat, komunitas, dan masyarakat umum. Berdasarkan hasil dari pernyataan dari salah satu peserta yang hadir pada kegiatan Diskusi Kebangsaan tersebut mengatakan mereka mendapatkan berbagai fasilitas antara lain tas bertuliskan "Sosialisasi 4 Pilar MPR RI", satu paket buku Empat Pilar MPR RI, uang transport sebesar Rp. 110.000 setiap peserta yang datang, sertifikat, dan makan siang. MPR RI juga menerbitkan buku yang berjudul *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara* yang diterbitkan pada tahun 2012 yang disebarluaskan dan dibagi-bagikan dalam setiap acara dan kegiatan sosialisasi 4 Pilar MPR RI, pada waktu itu sebelum adanya putusan MK terkait penggunaan istilah 4 Pilar yang bertentangan dengan UUD 1945. MPR RI menggunakan istilah program kegiatan sosialisasinya disebut "Sosialisasi 4 Pilar Berbangsa dan Bernegara atau Sosialisasi 4 Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara". Isi buku tersebut

secara garis besar dan sistematis menguraikan pengertian tentang Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Persoalan epistemologis terkait penggunaan istilah 4 Pilar yang mengkategorikan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika muncul di masyarakat. Pada tingkat masyarakat, mempersoalkan mengapa Pancasila disebut pilar, UUD 1945 disebut pilar, NKRI adalah pilar, dan Bhinneka Tunggal Ika adalah pilar. Apakah istilah tersebut benar?, masyarakat meragukan dan mempertanyakan penggunaan istilah tersebut dari bahasa dan istilah yang dibuat MPR RI menggunakan istilah 4 Pilar untuk mengkategorikan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Sehingga, istilah 4 Pilar menjadi persoalan epistemologis terkait dari mana dasar dan sumber pengetahuan, bagaimana legitimasi pengetahuan tentang 4 Pilar itu dibenarkan atau secara ilmiah dapat dibenarkan?. Pada tingkat akademik, Penelitian Riska (2016) yang berjudul *Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XI/2013 tentang Pembatalan Pancasila Sebagai Empat Pilar Kebangsaan* menunjukkan bahwa persoalan terkait penggunaan istilah empat pilar berbangsa tidak hanya sekedar mempersoalkan penggunaan istilah tetapi juga perlu memperhatikan makna yang terkandung di dalamnya dan penggunaan istilah tersebut merupakan sekedar kesepakatan politis pada lembaga MPR RI atau di lembaga Lemhannas menyebut 4 Konsensus dasar. Untuk menghormati putusan MK tentang pembatalan frasa 4 pilar dalam kehidupan berbangsa seharusnya tidak perlu dipakai lagi karena hal itu tidak boleh disepelekan hanya sekedar persoalan istilah saja karena sama halnya mengaburkan makna yang terkandung didalamnya (Riska, 2016). Kaelan juga menulis buku berjudul *Problem Epistemologis Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara* menyatakan bahwa:

> “jika dianalisis berdasarkan ungkapan ‘Empat Pilar Bangsa dan Negara’, yang meliputi Pancasila,Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan Bhinneka Tunggal Ika, maka secara epistemologis keempat hal tersebut merupakan suatu varian yang sama. Artinya baik Pancasila, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, maupun Bhinneka Tunggal Ika merupakan suatu unsur yang sama. Jadi Pancasila merupakan pilar, Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 sebagai pilar, Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai pilar, dan Bhinneka Tunggal Ika juga sebagai pilar. Jikalau demikian maka sudah dapat dipastikan akan menimbulkan suatu kekacauan epistemologis dalam mengembangkan Pancasila, UUD Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan Bhinneka Tunggal Ika.” (Kaelan, 2012:18).

Kontestasi dalam politik bahasa tidak hanya muncul dari kalangan masyarakat yang kritis dan sadar akan persoalan penggunaan istilah tetapi juga sadar akan latar belakang sejarah penggunaan istilah itu lahir dan muncul seperti apa. Tetapi juga kalangan akademis yang terdidik dan tercerah, serta kritis melihat persoalan penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI tidak hanya sekedar sebagai agenda kegiatan atau nama program tetapi makna dibalik penggunaan istilah tersebut telah berdampak pada cara pandang, pemahaman, dan pemaknaan menjadi berbeda dan berubah. Sehingga ditemukakan terdapat tiga konstestasi politik pemaknaan atas bahasa empat pilar yaitu pertama, kontestasi pemaknaan epistemik atas sumber dan dasar pengetahuan munculnya istilah tersebut. Kedua, kontestasi norma hukum yang digunakan sebagai dasar referensi atau acuan untuk melakukan kegiatan sosialisasi 4 Pilar dan legitimasi keabsahan penggunaan istilah tersebut dengan memasukkan kategori Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Ketiga, kontestasi dalam konteks nilai dan fungsi terhadap penggunaan istilah empat pilar tersebut. Pada dasarnya nilai apa yang dianut oleh MPR RI dan fungsi seperti apa yang hendak dicapai dan dipegang dalam menggunakan istilah 4 Pilar MPR RI.

Bentuk-bentuk media yang digunakan oleh MPR RI untuk mereproduksi istilah 4 Pilar MPR RI yang terdapat di berbagai media online atau internet telah membentuk cara pandang masyarakat dalam melihat istilah Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai satu varian yang sama disebut Pilar. Dampak dari politik media yang dibangun oleh MPR RI ialah masyarakat mulai mengalami perubahan pemikiran dan cara pandang. Buku yang diterbitkan oleh MPR RI tersebut (lihat samping kiri) juga menunjukkan bagaimana MPR RI mereproduksi istilah Empat Pilar melalui buku bacaan, materi tayangan Empat Pilar, dan peraturan perundang-undangan yang disusun dan dibuat oleh MPR RI.

**4. Analisis Filsafat Bahasa atas 4 Pilar MPR RI**

Kritik Filsafat bahasa dapat ditunjukkan melalui teori J.L Austin dalam *Speech Acts*. Teori *Speech Acts* ini menganalisis fungsi dan peran bahasa dalam konteks kalimat dan ungkapan *(utterance).* Ungkapan *(an Utterance)* didefinisikan sebagai *an empirical use of a sentence on a particular occasion.* Misalnya, suatu ungkapan bahasa ‘api’ dapat memiliki makna yang jelas apabila diletakkan dalam kasus kalimat sebagai berikut : “awas ada api, segera keluar dan lari” (Danet, 1980:457). Dalam ungkapan bahasa terdiri atas tiga kategori yaitu lokusi, ilokusi dan perlokusi. Tindakan lokusi terdiri atas *phonetik*, *phatic*, dan *rhetic*. Sedangkan tindakan illokusi terdiri atas *verdictives, exercitives, commisive, behavitives,* dan *exspositive* (Oishi, 2006: 3-5). Perlokusi lebih memfokuskan tentang mengajak *(persuade).*

Konsep Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara sebagai tindakan ungkapan bahasa secara lisan dan tertulis dalam bentuk kata dan frasa yaitu “empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara”, dan saat ini disebut sebagai “empat pilar MPR RI” yang terdiri atas Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Pada konteks ungkapan bahasa yang dinyatakan oleh MPR RI ialah “Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara” yang didalamnya terdiri atas Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika merupakan pernyataan *lokusi (locutionary act)* dari lembaga negara yang disebut MPR RI melalui ketua MPR RI atau anggota MPR RI. Kemudian pernyataan Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara yang didalamnya terdiri atas Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika yang diucapkan oleh MPR RI menimbulkan berbagai macam dampak atau akibat yang disebut efek perlokusi *(perlocutionary effects)* antara lain membuat MPR RI senang dapat kegiatan baru, membuat masyarakat merasa gelisah dan protes karena ada Pancasila dipahami berbeda menjadi “pilar”, guru dan dosen menjadi bingung karena ada istilah baru yang tidak pernah dikenal sebelumnya dalam sejarah

Indonesia tentang kehidupan berbangsa dan bernegara kemudian ada. Masyarakat menjadi bingung karena penggunaan istilah Empat Pilar.

Istilah Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara dengan menyamakan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika satu varian atau kategori yang sama telah membingungkan masyarakat. Sedangkan illokusi *(illocutionary act)* ditangkap oleh masyarakat bahwa MPR RI telah menyatakan istilah atau konsep "Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara" yang terdiri atas Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Oleh karena itu, penggunaan istilah Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara oleh MPR RI dalam kerangka tindakan ilokusi *Speech Act* telah mensubordinasikan atau mereduksi kedudukan dan fungsi Pancasila sebagai dasar negara, mereduksi makna UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika. Berdasarkan teori J.L Austin yaitu analisis illokusi dan perlokusi menunjukkan bahwa penggunaan bahasa "Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara" tidak dapat diterima oleh nalar ilmiah. Pada analisis illokusi dapat terungkap bahwa konsep empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara berdasarkan: *pertama* aspek *verdictives* yaitu tindakan pemberian keputusan yang dilakukan hakim, juri, dan wasit.

Aspek *verdictives* menjelaskan bahwa suatu tindakan atau ungkapan bertitik tolak pada keputusan yang disampaikan atau dinyatakan oleh seseorang yang memiliki kewenangan atau otoritas yuridis. Dalam dunia hukum dikenal adanya tiga bentuk penuangan keputusan norma hukum, yaitu:1). Keputusan yang bersifat mengatur *(regeling)* menghasilkan produk peraturan *(regels);*2). Keputusan hukum yang bersifat menentukan atau menetapkan sesuatu secara administratif menghasilkan keputusan yang bersifat keputusan administratif negara *(beschikkings);* dan 3). Keputusan yang bersifat menghakimi sebagai hasil dari proses peradilan *(adjudication)* menghasilkan putusan vonis (Mahdi, 2011: 27).

Keputusan Mahkamah Konstitusi merupakan keputusan *verdictives* dalam kerangka analisis ungkapan bahasa yang hasilnya ialah putusan vonis bersifat final. Persoalan hukum yang diputuskan oleh Hakim Mahkamah Konstitusi dalam perkara Nomor 100/PUU-XII/2013 menyangkut kerugian konstitusional terhadap warganegara. Para pemohon mendalilkan bahwa Pasal 34 ayat (3b) bahwa konsep empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara tidak berdasar. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XII/2013,hal.14).

Aspek *verdictives* ini menunjukkan secara jelas bahwa empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara bertentangan dengan konstitusi sebagaimana putusan hakim konstitusi tertanggal 3 April 2014 yang menegaskan bahwa Mahkamah Konstitusi mengadili dengan menyatakan bahwa frasa empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara: 1). bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945. 2). bahwa frasa empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat (lihat putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XI/2013, 2014: 87). Oleh karena itu, berdasarkan putusan yuridis ini, istilah empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara sudah seharusnya tidak dapat digunakan lagi.

Kedua, aspek *exercitives,* bermakna bahwa penggunaan bahasa dilakukan oleh manusia atau seseorang yang memiliki pengaruh, kekuasaan tertentu. Konsep Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara yang dicanangkan oleh MPR RI merupakan istilah yang diproduksi oleh penguasa atau seseorang yang memiliki pengaruh, kekuasaan dan hak otoritatif untuk mendeklarasikan dan memberi nama istilah empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara yang terdiri dari Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI. Pada waktu itu, seorang tokoh nasional yang bernama Taufiq Kiemas mendeklarasikan dan memberi nama empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara untuk menyebut Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI. Sedangkan lembaga yang melegitimasi konsep empat pilar adalah MPR RI.

Legitimasi istilah empat pilar kehidupan berbangsa dan negara semata-mata bertitik tolak dari legitimasi politik kekuasaan. *Ketiga,* aspek *commisive*, berarti suatu tindakan yang dilakukan berdasarkan dari kontrak atau perjanjian seperti berjanji, bersumpah, menyetujui sesuatu, kontrak/perjanjian. *Keempat,* aspek *behavisitive*, berarti tindakan yang dilakukan oleh kelompok tertentu dengan sikap dan perilaku sosial seperti meminta maaf, berterima kasih, mengkritik, memprotes, mengutuk. *Kelima,* aspek *expositives,* aspek ini bermakna bahwa suatu pandangan yang menjelaskan sesuatu melalui pandangan, argumentasi, dan penjelasan terperinci. Berdasarkan berbagai kajian ilmiah menunjukkan tidak satupun konsep Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara yang terdiri dari Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI tidak dapat diterima dan dipahami sebagai kajian ilmiah dan istilah yang dapat diterima oleh masyarakat

Konsep Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara yang dirumuskan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia ditemukan beberapa kelemahan yaitu *pertama,* MPR RI meletakkan pemahaman yang keliru ketika menggunakan istilah Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI disebut empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara. *Kedua,* MPR RI tidak menjelaskan hubungan antara Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI sebagaimana yang dimaksud oleh MPR RI sendiri sebagai pilar. *Ketiga,* MPR RI tidak menjelaskan akar sejarah dari Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI eksis *(exist)* yang tidak dapat dimaknai sebagai pilar. *Kelima,* MPR RI telah melakukan kekeliruan dengan mendudukan Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI sejajar dengan istilah empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara. *Keenam,* MPR RI telah melampaui kewenangannya dengan melakukan sosialisasi empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara yang tidak diatur dalam tugas dan kewenangan MPR RI sebagai lembaga negara. *Ketujuh,* MPR RI tidak dapat menunjukkan landasan dan sumber hukum untuk meletakkan konsep empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara atau saat ini disebut sebagai Empat Pilar MPR RI dalam peraturan perundang-undangan. Dalam konteks bahasa hukum hal ini dikatakan sebagai politik hukum, politik hukum diartikan dimana politik ikut mengintervensi dan mempengaruhi hukum (Latif dan Ali, 2010:7).

Pada dasarnya, dalam kajian politik hukum membahas tentang perubahan hukum yang berlaku *(ius constittutum)* menjadi hukum yang seharusnya *(ius constituendum)* untuk memenuhi perubahan kehidupan dalam masyarakat (Latif dan Ali, 2010:8). Namun, dalam penggunaan bahasa empat pilar kehidupan berbangsa dan bernegara menunjukkan arah yang berbeda terkait dengan tujuan dan orientasi paradigmatik pemakaian istilah tersebut dalam bahasa konstitusionalitas telah menimbulkan paradoks. Istilah yang dibuat oleh MPR RI inkonsisten terkait menginterpretasikan Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi persoalan epistemologis bahasa, politik, dan hukum.

Pandangan Mahkamah yang dituangkan dalam putusan Nomor 100/PUU-XII/2013 tentang perkara pengujian materiil terhadap Undang Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 mengakui bahwa penggunaan istilah empat pilar dalam materi pendidikan politik dimaknai sebagai empat tiang, empat penguat kehidupan berbangsa dan bernegara menurut pandangan Mahkamah dari perspektif konstitutional adalah tidak tepat. Sebab keempat materi tersebut sudah tercakup dalam UUD 1945. Menurut Mahkamah, Pendidikan Politik berbangsa dan bernegara tidak hanya terbatas empat pilar tersebut, melainkan masih ada banyak aspek lainnya yang penting antara lain, negara hukum, kedaulatan rakyat, wawasan nusantara, ketahanan nasional dan lain sebagainya (Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XII/2013, hal.84-85). Pada halaman 86 angka [3.13] putusan MK tersebut, Mahkamah mempertimbangkan, bahwa permohonan para Pemohon

sepanjang mengenai frasa Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara yaitu dalam Pasal 34 ayat (3b) huruf a UU 2/2011 beralasan menurut hukum.

Dalam kedudukan hukum *(legal standing)* pemohon mendalilkan bahwa pertama, mendudukan Pancasila bersama-sama dengan UUD 1945, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dan Bhinneka Tunggal Ika, berarti menyamakan kedudukan dan menyejajarkan masing-masing bahkan mendegradasikan Pancasila. Kedua, menyebut kesemuanya sebagai pilar juga merupakan kekeliruan yang sangat fundamental, bahkan fatal. Ketiga, penyebutan pilar tersebut dimaksudkan untuk memudahkan, hal tersebut secara ilmiah (filosofis, historis, yuridis, epistemologis) merupakan kekacauan epistemologis dan mengandung kesalahan fundamental (Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XII/2013, hal.80-81). Kemudian dalam putusan Mahkamah menyatakan mengabulkan permohonan para pemohon untuk sebagian, selain itu, Mahkamah juga menyatakan bahwa frasa empat pilar berbangsa dan bernegara bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945 dan tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Artinya, MPR RI sudah tidak boleh menggunakan istilah Empat Pilar dalam bentuk apapun.

### 5. Implikasi atas penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI

Politik pemaknaan atas penggunaan bahasa politik 4 Pilar MPR RI yang terdiri atas Pancasila, UUD NRI 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika telah berdampak di masyarakat. Salah satu dusun di Yogyakarta mendirikan tugu yang disebut “Empat Pilar” terdiri Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai berikut:

Tugu **Sleman Sembada** menuju ke arah dusun yang dibuat di depan jalan masuk ke dusun Ngawen, Kecamatan Gamping, Kabupaten Sleman dibawahnya tertulis EMPAT PILAR yang kemudian disebutkan tanda poin:

- Pancasila
- UUD 1945
- Kebhinnekaan
- NKRI

Pada dasarnya tujuan didirikan tugu Sleman Sembada ini, tidak hanya bertuliskan kata Sleman Sembada tetapi juga ada sesuatu yang dapat di baca untuk mengingatkan kembali tentang Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI karena banyak generasi muda sekarang ini tidak ingat tentang Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika maknanya apa (hasil Wawancara dengan Bapak Sadono, Ketua RT 02, dusun Ngawen, 5 November 2017, 08:00).

Menurut Sadono, Ketua RT awal mulanya ide pembuatan tugu Sleman Sembada yang tertulis Empat Pilar tersebut karena ia menganggap untuk menyukseskan program pemerintah dan pemberitaan Empat Pilar tersebar di berbagai media baik online dan offline. Tugu ini dibuat pada awal bulan Agustus 2017 dan selesai akhir Agustus. Dana dari pembuatan tugu tersebut berasal dari kas RT. Sadono menjabat sebagai ketua RT sejak tahun 2014. Ia adakah pensiunan TNI AD dan saat ini berusia 57 tahun. Sadono memaknai Pancasila adalah kehidupan sehari-hari. Kalau kehidupan kita sehari-hari berdasarkan Pancasila akan enak. UUD 1945 dimaknai sebagai pasal-pasal yang didalamnya termasuk aturan-aturan. Kebhinnekaan dimaknai bahwa masyarakat di sini adalah majemuk, ada yang pendatang, ada penduduk yang asli atau sudah ada sejak lama. Supaya penduduk disini jangan membeda-bedakan dalam pergaulan di lingkungan masyarakat. Kebhinekaan menjadi dasar penting dalam pergaulan. NKRI dimaknai adalah mempertahankan nilai-nilai yang baik jadi di RT 02 diharapkan masyarakat dapat mempertahankan nilai-nilai yang baik atau program yang baik untuk kebaikan bersama masyarakat (Wawancaran Sadono, Ketua RT 02, Dusun Ngawen, 5 November 2017 08:30). Ketika ditanya terkait dengan perbedaan pendapat dan persoalan penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI yang masih dipertanyakan dan bermasalah, apa menurut Pak Sadono, ia tidak menjawab karena menurut dia hal itu sudah masuk ranah politik, jadi beliau tidak ingin berbicara politik. Beliau hanya tahunya bahwa itu program pemerintah dan RT sebagai unit pemerintah terkecil hendaknya mengikuti dan menjalankan program pemerintah. Sadono tidak mengerti dan tahu jika terjadi persoalan dan perdebatan tentang penggunaan istilah tersebut akan berbahaya bagi masa depan generasi muda secara pengetahuan. Rujukan yang digunakan pada waktu menyusun tugu tersebut yang dituliskan Empat Pilar ialah berasal dari berbagai pemberitaan yang muncul di televisi, koran, media online.

Proses manipulasi simbolik oleh MPR RI telah ditangkap oleh masyarakat sebagai suatu kebenaran. Ketidakpahaman masyarakat terhadap proses pemaknaan tentang bahasa politik yang sudah ada yaitu Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika kemudian direproduksi, dibingkai, dan disosialisasikan dalam bentuk simbol dan identitas lain yang disebut 4 Pilar MPR RI atau Empat Pilar. Kontestasi politik bahasa dalam media telah nyata dalam bentuk benturan nilai-nilai. Nilai yang diyakini dan dianut masyarakat yang dulu melihat dan memandang Pancasila sebagai dasar negara, UUD 1945 sebagai Konstitusi, NKRI sebagai bentuk negara, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan negara mulai bergeser. Dampak dari penggunaan istilah ini ialah pertama, ketidakpastian hukum akan kedudukan dan fungsi Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika semakin nyata. Kedua, penghapusan memori kolektif bangsa terhadap sejarah Indonesia yang benar tentang Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika semakin konkret. Ketiga, penyimpangan konstitusionalitas oleh penyelenggara negara semakin nampak diperlihatkan secara nyata. Dalam hal ini, budaya politik yang dibangun

oleh para elit politik Indonesia ialah budaya politik Machiavellian yaitu negara kekuasaan dan menghalalkan segala cara untuk mendapatkan kekuasaan tersebut.

## 6. Kesimpulan

Dalam kajian ini menyimpulkan sebagai berikut:

1. Penggunaan istilah 4 Pilar MPR RI dalam pratekknya dengan memosisikan Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika dalam satu varian yang sama merupakan praktek penggunaan istilah dan bahasa politik yang tidak relevan *(irrelevant).*
2. Istilah yang dibuat oleh MPR RI terkesan dipaksakan.
3. Penggunaan istilah 4 Pilar merupakan suatu kesalahan tipe logis *(logical mistake)* yang mengkategorikan Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai satu ketegori sama.
4. manipulasi bahasa yang dilakukan oleh MPR RI dalam mengkonstruksikan istilah Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika yang tidak sesuai dengan realitas fakta sejarah, yuridis, dan sosiologis yang sebenarnya berdampak pada masyarakat hanya sekedar ikut-ikutan dan menjadi tersesat dalam memahami pengertian yang benar tentang Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika.
5. Status penggunaan bahasa 4 Pilar MPR RI hanya dijadikan sebagai simbol representasi untuk menunjukkan kekuasaan MPR RI.
6. MPR RI telah melakukan penyesatan dalam pembentukan pengetahuan yang benar tentang Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika dampaknya memori kolektif bangsa tentang pengetahuan dan ingatan Pancasila sebagai dasar negara, UUD 1945 sebagai konstitusi, dan NKRI sebagai bentuk negara, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan akan mengalami reduksi makna.
7. Budaya politik yang dibangun oleh para elit politik dalam memahami dan memaknai hakikat bernegara justru mengarah pada budaya politik "akal-akalan", budaya politik materialistik dan pragmatis. Elit di negeri ini menunjukkan praktek bernegara yang jahat dalam menjalankan negara.
8. Politik media menjadi sarana dalam proses pembentukan manipulasi simbolik atas bahasa politik dan dibentuk menjadi politisasi bahasa politik dalam ranah masyarakat atau pengetahuan umum.

## Daftar Pustaka


Ali, As'ad Said. Negara Pancasila Jalan Kemaslahatan Berbangsa. Jakarta: LP3ES; 2009.

Danet, Brenda. 1980. "Language in the Legal Process". Source: Law & Society Review,Vol. 14, No. 3, Contemporary Issues in Law and Social. Science (Spring, 1980), pp. 445-564. Published by: Wiley on behalf of the Law and Society Association. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/3053192. Accessed: 29-01-2017 10:34.

Fierman, William. 2009. "Identity, Symbolism, and the Politics of Language in Central Asia". Source: Europe-Asia Studies, Vol. 61, No. 7, Politics of the Spectacular: Symbolism and Power in Central Asia (Sep., 2009), pp. 1207-1228. Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/27752345 Accessed: 04-11-2017 03:38.

Hastangka. 2017. 'Meneropong Polemik "Empat Pilar MPR RI" Suatu Tinjauan Filsafat Kenegaraan dan Filsafat Hukum'. Dalam Prosiding Seminar Nasional Ke-Indonesia-an II 20 April 2017 Strategi Kebudayaan dan Tantangan Ketahanan Nasional Kontemporer. Semarang: Universitas PGRI Semarang. 2017, Hal.218-238.

Hodges, Donald Clark. 1964. "The Politics of Language and the Science of Politics". Source: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 24, No. 3 (Mar., 1964), pp. 366-374 Published by: International Phenomenological Society. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2104812. Accessed: 04-11-2017 03:05.

Kaelan. 2012. *Problem Epistemologis Empat Pilar Berbangsa dan Bernegara*. Yogyakarta: Paradigma.

Latif, Abdul dan Ali Hasbi. 2010. *Politik Hukum*. Jakarta: Sinar Grafika

Mahdi, Imam. 2011. *Hukum Tatanegara Indonesia,* Yogyakarta: Teras.

Mahkamah Konstitusi. 2014. Putusan Nomor 100/PUU-XI/2013 dalam perkara pengujian Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Miles, William F.S. 2000. "The Politics of Language Equilibrium in a Multilingual Society: Mauritius". Source: Comparative Politics, Vol. 32, No. 2 (Jan., 2000), pp. 215-230. Published by: Comparative Politics, Ph.D. Programs in Political Science, City University of New York. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/422398 Accessed: 04-11-2017 05:08.

Oishi, Etsuko. 2006. "Austin's Speech Act Theory and the Speech Situation" Esercizi Filosofici 1, 2006, pp. 1-14 ISSN 1970-0164 link: http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art106/oishi106.pdf.

Riska. 2016. *Analisis Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XI/2013 tentang Pembatalan Pancasila Sebagai Empat Pilar Kebangsaan*. Skripsi Fakultas Hukum Universitas Bosawa Makassar. Makassar: Fakultas Hukum Universitas Bosawa.

Sekretariat Jenderal MPR. 2012. Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR.

**Dokumen**

Instruksi Presiden Nomor 6 Tahun 2005 tentang Dukungan Kelancaran Pelaksanaan Sosialisasi Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang dilakukan oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 100/PUU-XI/2013 dalam perkara Pengujian Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Undang-Undang Dasar 1945 amandemen 2002.

Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2014 tentang Majelis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Dewan Perwakilan Daerah, dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah.

Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2011 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2008 tentang Partai Politik.

**Internet:**

- http://www.mpr.go.id/posts/ma-ruf-cahyono-tugas-pemuda-rawat-dan-jaga-pancasila, diakses, Sabtu, 4 November 2017, 9:16.
- http://www.mpr.go.id/posts/hidayat-nur-wahid-kebersamaan-dan-kenegarawanan-perlu-dihadirkan-kembali, Sabtu, 4 November 2017, 9:44.

# Identitas Campuran, Kewargaan Dan Politik Pengelolaan Keragaman: Kasus Orang Indo di Belanda

*Selly Riawanti*

*Makalah ini membahas kaitan di antara keragaman pada dua aras, yaitu pada aras warga dan pada aras masyarakat multietnik, melalui perjalanan hidup suatu golongan etnis campuran, yakni orang Indo. Identitas campuran hasil dari perkawinan di antara pasangan yang tidak setara kedudukannya, satu dari golongan penguasa dan yang lain dari golongan dikuasai di masyarakat kolonial Hindia Belanda, mengakibatkan Orang Indo mengalami perubahan-perubahan status kewargaan dari masa kolonial, melalui masa dekolonisasi, dan pada masa pasca kolonial di Belanda. Status kewargaan terkait dengan identitas dan kebudayaan. Kebudayaan sebagai cara hidup juga berfungsi sebagai bagian dari atribut identitas sosial. Sebagai golongan campuran, orang Indo dan kebudayaannya mengandung unsur 'asing' dan unsur 'pribumi'. 'Keasingan' (foreignness) dan 'kepribumian' (nativeness) ini menguntungkan di suatu konteks kebijakan pengelolaan keragaman warga, tetapi merugikan atau bahkan mengancam kehidupan dalam konteks politik keragaman lainnya. Tulisan ini dilandasi penelitian berpendekatan kualitatif yang bertumpu pada kajian pustaka dan wawancara dengan narasumber Orang Indo dan pengelola organisasi Indo di Belanda. Akan diperlihatkan bahwa status kewargaan yang didapat dari negara, berimplikasi kepada perbedaan praktik keindoan: penekanan, tetapi juga pernyataan keindoan pada generasi pertama, penggalian dan penelusuran keindoan pada generasi kedua, dan perayaan dan sikap santai pada generasi ketiga dan keempat tentang identitas dan kebudayaan Indo. Perjalanan hidup lintas generasi Indo menghasilkan kecondongan yang relatif terbuka dan toleran dalam interaksi mereka dengan aneka golongan sosial dan kebudayaan di masyarakat Belanda yang semakin multikultural.*

## 1. Pendahuluan

Kajian ini membahas pengalaman kewargaan dari suatu golongan etnis campuran, yakni orang Indo dalam kehidupan mereka sekarang di masyarakat Belanda pascakolonial. Istilah kewargaan (*citizenship*) merujuk ke status sebagai penduduk yang diakui sebagai bagian dari suatu masyarakat negara, dengan berbagai hak dan kewajibannya. Istilah pascakolonial digunakan dalam pengertian harfiahnya, yakni setelah Belanda tidak lagi memiliki daerah jajahan atau koloni; tetapi juga dalam pengertian yang lebih luas, yaitu mengenai pengaruh dari hubungan-hubungan kolonial di antara penguasa dan yang dikuasai (*the colonizer and the colonized,* Memmi 1965). Adapun "golongan etnis campuran" merujuk kepada keturunan dari perkawinan silang di antara pasangan yang berbeda identitas etnisnya, yang dalam hal orang Indo adalah perkawinan di antara orang Belanda dan orang pribumi nusantara.

Kajian ini bertujuan mengisi celah pengetahuan tentang etnisitas, yang dalam khazanah ilmu sosial di Indonesia lebih sering terfokus ke identitas etnik tunggal. Agak jarang perhatian ke gejala pertemuan dan pergaulan antaretnis yang menghasilkan percampuran identitas dan kebudayaan di antara orang-orang yang sebelumnya termasuk ke golongan etnis yang berbeda-beda, yang kerap disebut sebagai kreolisasi (Patterson 1975, Stewart 2007, Knörr 2008, Oostindie 2008). Mengikuti Patterson (1975), kreolisasi dapat terjadi melalui dua mekanisme, yakni: 1) perkawinan antaretnik (kreolisasi sintetik atau biologis), dan 2) percampuran cara hidup berkat interaksi antaretnik yang intensif atau cukup lama di ruang tertentu (kreolisasi segmenter atau kreolisasi budaya).

Proses kreolisasi yang dialami banyak individu dalam konteks yang sama dan dalam jangka panjang, dapat membentuk suatu golongan etnis campuran seperti Orang Betawi di Jakarta (Knörr 2008). Orang Indo tergolong hasil kreolisasi seperti itu, tetapi dengan ciri khas, yakni bahwa pasangan leluhurnya berasal dari dua golongan yang bukan saja berbeda secara horizontal, tetapi juga secara vertikal, di dalam struktur sosial masyarakat kolonial. Di Indonesia umumnya dipakai istilah 'Indo' untuk menamai golongan ini. Sedangkan di Belanda, selain Indo ada pula istilah *Indisch*,[1] yang merujuk ke orang Belanda yang mengalami kreolisasi budaya akibat hidup lama di kepulauan Hindia.

Pustaka tentang orang Indo yang tersedia dalam bahasa Indonesia kebanyakan membahas kehidupan mereka di Indonesia atau Hindia dulu. Djoko Soekiman menulis dari sisi sejarah, *Kebudayaan Indis dan Gaya Hidup Masyarakat Pendukungnya di Jawa, Abad XVIII-Medio Abad XX*(2000). Yano Jonathans menulis sejarah *Kaum Depok di Selatan Jakarta* (2011). Kaum Depok yang memiliki cara hidup kebelanda-belandaan berkat kreolisasi budaya yang berlangsung lama, adalah keturunan penduduk nusantara, terutama Bali dan Makassar, yang bekerja sebagai budak-budak VOC di Batavia. Sebagian dari mereka mengikuti Cornelis Chastelein, seorang pejabat tinggi VOC dan pengurus *Raad van Indie* (Dewan Hindia), pergi ke arah selatan Batavia untuk membangun 'Masyarakat Kristen Baru (Protestan)', di tempat yang sekarang dikenal sebagai kawasan 'Depok Lama'.[2] Karya lainnya adalah terjemahan dari kajian berbahasa Belanda. Reggie Baay dengan *De Njai: Het concubinaat in Nederlands-Indië* (2008), membahas ihwal ibu pribumi Hindia dari kaum Indo. Mereka menurunkan orang Indo sebagai hasil dari kreolisasi sintetik atau biologis, meskipun sebab dan akibatnya adalah proses-proses sosial. Karya lain yang lebih luas rentang masanya, suntingan Joost Cote dan Loes Westerbeek, *Recalling the Indies: Colonial Cultures and Postcolonial Identities* (2014), memaparkan pengalaman Orang Indo di masa Hindia Belanda, dan di masa pascakolonial di Belanda dan Australia.

Di Belanda sendiri berlimpah pustaka tentang orang Indo, terutama sejak 1980-an (Bosma 2012:8; Oostindie 2011), sebagian besar berbahasa Belanda.[3] Kebanyakan adalah sastra atau ikhtisar sastra, sejarah, dan biografi. Dalam kategori sastra, terdapat sastra Hindia (*Indische belletrie*). Buku Rob Nieuwenhuys,*Oost-Indische Spiegel* (1978), berisi sastra Hindia sejak masa VOC sampai pasca-Hindia Belanda, kebanyakan kenangan romantik tentang Hindia. Kajian sejarah kolonial selalu mengandung uraian tentang Orang Indo, asal-usul dan posisi mereka dalam masa VOC, Hindia Belanda, dekolonisasi dan pasca kolonial. Adapun biografi Indo yang tumbuh subur pada tahun 1980-an, mengungkapkan kenangan pahit pada masa pendudukan Jepang di Hindia dan masa dekolonisasi. Sejak proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia, orang Belanda dan golongan lain yang terkait dengan mereka, termasuk orang Indo, disingkirkan dari segala ranah kehidupan sosial, ekonomi dan politik di negara baru itu. Bahkan akhirnya mereka terpaksa bermigrasi dari Indonesia, terutama ke Belanda.

Pustaka tentang kaum Indo di Belanda menonjolkan inti kehidupan mereka untuk berasimilasi ke masyarakat dan kebudayaan Belanda, dengan menekan identitas dan ungkapan budaya Indo (Pollmann & Harms 1987; Oostindie 2011; Bosma 2012; Staal 2012; Iburg 2013); di samping tentang upaya menguatkan keindoan di Belanda (Robinson, 1974; Willems 2009, 2012). Tulisan tentang generasi yang lebih muda mengungkapkan keragaman sikap tentang identitas

[1] Istilah *Indisch* lazim juga dipakai untuk merujuk ke hal-ihwal yang berkaitan atau berasal dari nusantara yang dulu disebut sebagai kepulauan Hindia (Belanda: *Indische archipel*)

[2] Kadang-kadang mereka dirancukan dengan istilah 'Belanda Depok', yang merujuk ke keturunan dari perkawinan campur orang Belanda dan penduduk setempat. Orang Belanda Depok memang ada tetapi tidak banyak, dan semuanya telah pindah ke negeri Belanda.

[3] Baru di abad ini muncul upaya untuk meraih pembaca internasional dengan publikasi dalam bahasa Inggris (Bosma 2012:8)

dan kebudayaan Indo (De Vries 2009, Iburg 2013). Selain dalam bentuk cetakan, publikasi keindoan kini juga bermunculan di Internet, melalui laman-laman seperti *.indisch4ever* (*Indisch forever*), Tjabe Rawit, dan sebagainya.

Kajian ini bertolak dari pertanyaan pokok: bagaimana pengalaman kewargaan orang Indo dari masa kolonial Belanda di Hindia sampai ke Belanda pascakolonial? Bagaimana pengalaman itu terbentuk oleh kebijakan pengelolaan keragaman warga oleh negara, dan membentuk sikap Orang Indo terhadap keragaman di Belanda sekarang?

Kewargaan sebagai suatu status sosial legal, sangat terkait dengan identitas dan pengakuan terhadap identitas tersebut dalam struktur-struktur yang mengatur hubungan di antara warga dan negara, dan di antara sesama warga negara. Karangan ini akan memperlihatkan identitas keindoan dalam konteks sejarah masyarakat kolonial Hindia Belanda, yang didahului masa VOC dan diakhiri masa revolusi segera setelah dekolonisasi. Sedangkan untuk memahami identitas Indo di Belanda, akan diperhatikan konteks kebijakan pemerintah Belanda dalam menempatkan orang Indo di masyarakat Belanda. Di masa pascakolonial, Belanda termasuk salah satu negara di dunia yang mengelola keanekaragaman penduduknya dengan kebijakan multikulturalisme, yang menekankan toleransi kepada cara hidup berbeda di kalangan para pendatang di sana. Akan diperhatikan pula perkembangan mutakhir suasana sosial politik di Eropa sehubungan dengan ‘banjir imigran’ dari Afrika, Asia, dan Eropa Timur, dengan status kewargaan, identitas dan cara hidup yang berbeda dari, dan mungkin sebagian bertentangan dengan, cara hidup orang Belanda.

## 2. Meneliti Orang Indo

Data untuk karangan ini didapat dari kajian pustaka selama kurun penelitian sekitar enam bulan, tiga bulan di antaranya sambil melakukan penelitian lapangan di Belanda.[4] Pengumpulan data menggabungkan wawancara dan pengamatan. Basis sosiologis untuk satuan kajiannya adalah individu sebagai satuan yang paling mudah dijangkau, dan kolektiva, yaitu sebuah organisasi Indo di Den Haag.

Narasumber diperoleh secara bergulir berdasarkan arahan narasumber yang terdahulu. Pencarian narasumber dimudahkan oleh kenalan-kenalan di perpustakaan KITLV di Leiden. Kontak dengan mereka melalui telepon dan email. Pertemuan selanjutnya bergantung kepada jadwal narasumber. Kategorisasi Indo yang baru dikenali di lapangan meliputi (a) kategorisasi orang Indo berdasarkan generasi: ‘Indo Lama’ (generasi pertama dan kedua) dan ‘Indo Baru’ (generasi ketiga dan setelahnya); dan (b) kategorisasi berdasarkan proses kreolisasi: Indo (kreolisasi biologis) dan *Indisch* (kreolisasi budaya). Narasumber berjumlah 18 orang, terdiri atas seorang informan pangkal, sepuluh orang ‘Indo Lama’,termasuk seorang perempuan yang status repatriannya didapat dari perkawinannya dengan seorang warga Belanda bukan kulit putih. Narasumber dari golongan ‘Indo Baru’ terdiri atas 6 orang generasi ketiga, dan satu orang generasi keempat. Dari segi kreolisasi, 15 narasumber adalah orang Indo dan 3 orang *Indisch*.

---

[4] Penelitian ini didanai oleh program SAME (*Scheme for Academic Mobility and Exchange*) periode 2013 dari Direktorat Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI. Persiapan di Indonesia sejak bulan Juni, penelitian di Belanda September-November, penulisan sampai Januari 2014.

### 3. Siapakah Gerangan Orang Indo?

Sejarah orang Indo di Belanda berakar pada masa kolonial Hindia Belanda yang cukup panjang. Berdasarkan konsep kreolisasi, terdapat dua golongan kreol dari pertemuan di antara Belanda dan Indonesia. Golongan pertama adalah Orang Indo yang merupakan hasil kreolisasi biologis (Patterson 1975: kreolisasi sintetik) di antara orang Belanda atau Eropa lainnya (biasanya laki-laki) dengan orang pribumi nusantara (biasanya perempuan, dan kebanyakan dari kelas sosial rendah). Istilah lain adalah Indisch-Nederlander atau *Indo-Nederlander* atau *Indo-Europeaan* jika pasangannya orang kulit putih bukan-Belanda. Indo-Eropa adakalanya disebut juga Eurasia, suatu istilah yang berlaku lebih umum terkait dengan konteks kolonialisme Eropa di Asia.

Golongan kedua adalah orang *Indisch* hasil kreolisasi budaya, yakni orang-orang Belanda yang lama tinggal di Hindia Belanda atau keturunan dari pasangan Belanda 'totok' yang lahir dan dibesarkan di Hindia Belanda, lalu mengadopsi cara hidup setempat, terutama yang menambah kemudahan dan kenyamanan (Patterson 1975: kreolisasi segmenter, lokalisasi). Kelak terjadi pembedaan di kalangan orang Indisch, di antara mereka yang kembali ke Belanda setelah masa tugasnya di Hinda berakhir (golongan *trekkers*, orang yang pergi), dan mereka yang memilih tetap tinggal di Hindia (*blijvers*). Kelak istilah *blijvers* dipakai juga bagi mereka yang, karena berbagai sebab, menjadi Warga Negara Indonesia setelah dekolonisasi.

Dewasa ini di Belanda banyak lagi keturunan perkawinan di antara orang Belanda dan orang Indonesia. Tetapi 'Indo' adalah istilah khusus bagi keturunan percampuran yang terkait dengan masa lalu kolonial Hindia Belanda. Hingga kini telah ada empat, menuju lima, generasi orang Indo di Belanda. Sejak generasi pertama, telah terjadi perkawinan lintas etnis lebih lebar lagi, di antara orang Indo dengan orang Belanda, atau dengan orang-orang dari latar etnis dan bangsa yang berbeda lagi. Dari generasi termuda banyak yang fenotipnya sama dengan orang Belanda, namun ada pula yang menunjukkan ciri-ciri Asia.

### 4. Identitas Indo dan Pengakuan Kewargaan oleh Negara

Identitas keindoan meliputi beberapa klasifikasi resmi warga negara berdasarkan ketentuan pemerintah, seturut perkembangan politik negara, yaitu:

- Versi pemerintah kolonial Hindia Belanda
- Versi pemerintah pendudukan Jepang di Hindia Belanda
- Versi pemerintah Republik Indonesia
- Versi pemerintah Kerajaan Belanda pada awal kedatangan migran Indo dari Hindia Belanda
- Versi pemerintah Kerajaan Belanda pada tahun 2000-an untuk penggantian kerugian bagi Orang Indo di Belanda

#### 4.1 Orang Indo di Masa VOC sampai Hindia Belanda

Identitas Indo dan kewargaannya bergantung kepada pengakuan dari orangtua Belanda, biasanya pihak laki-laki (ayah). Jika diakui sebagai anak biologis ayahnya, atau anak adopsi, ia bisa mendapatkan pengakuan juridis dan hak kewargaan yang sama dengan orang Belanda. Istilahnya dalam hukum antargolongan di Hindia Belanda adalah *gelijkgesteld* (disetarakan). *Gelijkstelling* juga dapat diajukan oleh pemilik nama belakang Eropa dan penganut Kristiani. Orang-orang Maluku keturunan perkawinan campur pribumi dengan orang Portugis memiliki nama belakang Eropa. Mereka yang beragama Katolik memiliki nama baptis, nama Eropa, sehingga bisa mengajukan *gelijkstelling* meskipun fenotipnya adalah pribumi (Pattipilohy 2009,

*Inlandse Indische*). Status kewargaan Belanda bisa diberikan juga kepada hasil perkawinan dengan warga negara Belanda yang bukan orang Belanda 'biologis', seperti orang Suriname, karena Suriname merupakan jajahan Belanda (a.l. Tjen A Kwoei 2013). Dengan status hukum ini ia akan mendapat akses ke berbagai fasilitas sosial yang tersedia bagi orang Belanda/Eropa, seperti pendidikan, pelayanan kesehatan, dan sebagainya.

Sebaliknya bila keturunan kawin campur itu tidak diakui sebagai anak biologis orang Belanda, maka kedudukan dan haknya disamakan dengan penduduk pribumi Hindia Belanda (*inlanders*) (Baay 2010). Di sisi lain, masyarakat pribumi juga kerap tidak menerima anak campuran ini sebagai warga yang diakui kedudukan dan haknya seperti warga lain, karena ia telah 'tercemar'. Seringkali ibu pribuminya mendapatkan stigma sosial yang 'menurun' kepada anaknya.

Dengan latar seperti ini, orientasi sosial budaya orang Indo di Hindia Belanda lebih tertuju ke Eropa daripada ke Hindia/Indonesia. Mereka berupaya mencapainya melalui pendidikan formal (sekolah Belanda) maupun upaya sosial di keluarga dan lingkungan pergaulan, dengan bahasa dan tatakrama Belanda, serta membatasi pergaulan dengan pribumi. Di sisi lain, ada orang Indo yang membangun organisasi Indo yang di kemudian hari menjadi nasionalis Indonesia.

### 4.2 Masa Pendudukan Jepang di Hindia Belanda (1942-1945)

Meskipun berlangsung sebentar, pendudukan Jepang menjungkirbalikkan struktur sosial masyarakat Hindia. Pemerintah pendudukan Jepang tidak mengatur kewargaan negara penduduk Hindia-Belanda, misalnya mengubahnya menjadi bagian dari warga negara Jepang. Yang dilakukan adalah klasifikasi berdasarkan keturunan ('darah') dan Asia vs bukan-Asia, dengan Asia di kedudukan tertinggi. Digunakan model kontinuum Eropa/Belanda totok (*volbloed*) dan Asia/Pribumi totok, didasari oleh kromatisme (warna rambut dan mata). Beberapa golongan yang dianggap 'paling asing', yaitu orang Eropa/Belanda dan keturunannya, termasuk Indo, dikurung di dalam kompleks tahanan (*binnenkamp*), diiringi kerja paksa di dalam atau di luar kompleks tahanan, termasuk sebagai *romusha*. Sedangkan yang 'darah'nya dianggap lebih dekat ke Jepang atau Asia, ditempatkan di luar tahanan tetapi di bawah pengawasan ketat (*buitenkamp*), atau samasekali tidak ditahan atau diawasi.

| Kriteria darah | Perlakuan |
|---|---|
| 1 Ayah Belanda Totok – Ibu Indo | *Binnenkamp*/kerja paksa |
| 2 Ibu Belanda Totok – Ayah Indo | *Binnenkamp*/kerja paksa |
| 3 Ayah Indo – Ibu Indo | *Buitenkamp* |
| 4 Ayah Belanda Totok – Ibu Pribumi | *Buitenkamp* |
| 5 Ayah & Ibu Belanda Totok, lahir di Hindia Belanda | *Binnenkamp*/kerja paksa |
| 6 Ayah Pribumi – Ibu Belanda Totok | *Buitenkamp* |
| 7 Ayah Pribumi – Ibu Indo | *Buitenkamp* |
| 8 Ayah Pribumi – Ibu Asia lainnya | Tidak ditawan |

***Tabel 1.*** *Kategorisasi Penduduk dan Perlakuan Pemerintahan Pendudukan Jepang*
(Diolah dari: J. van der Kroef (1953) dan L. de Jong (2002) )

Berbagai pengalaman buruk orang Indo dalam masa pendudukan Jepang terungkap dalam biografi orang Indo di Belanda. Pada tahun 1990-an berdiri organisasi *Stichting Japanse Ereschulden*, yang menuntut pengakuan dan penggantian dari pemerintah Jepang atas kerugian moral dan materi yang mereka derita akibat tindakan Jepang dalam Perang Dunia II.

### 4.3 Masa Revolusi Kemerdekaan RI (Bersiap)

Setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya pada 17 Agustus 1945, orang Belanda, termasuk orang Indo yang memiliki darah Belanda atau para gelijksgestelden, jelas dianggap sebagai musuh rakyat Indonesia. Mereka harus melepaskan segala kekuasaan atas orang dan sumber-sumber daya Indonesia. Jabatan dan lembaga resmi atau perusahaan yang penting, diambil alih oleh Indonesia, 'dinasionalisasi'. Akibat dari keterbatasan peluang untuk hidup normal –yang sebenarnya telah dimulai di masa pendudukan Jepang, banyak orang Indo yang meluncur kedudukan sosial ekonominya ke anak tangga terendah. Orang Indo juga menjadi sasaran amarah penduduk Indonesia, terutama para pemuda. Tidak semua narasumber saya mengalaminya sendiri, tetapi mereka menceritakan kenalan atau tetangga yang mengalami pembunuhan anggota keluarga, perkosaan, perampokan, dan sebagainya. Segala *privilege* yang didapat kaum Indo di masa pemerintahan Hindia Belanda, langsung sirna.

### 4.4 "Repatriasi" ke Belanda

Menghadapi keadaan warganya yang memburuk di Indonesia, pada tahun 1946 pemerintah Kerajaan Belanda memulai program pemindahan warga negara Belanda ke negeri Belanda, yang disebut *repatriëring* (repatriasi, kembali ke tanah air). Ditawarkan dua pilihan: (1) 'pulang' ke Belanda, (2) memilih kewargaan Indonesia dan tetap tinggal di Indonesia. Opsi pertama sebetulnya hanya tepat bagi sebagian kecil warga Belanda di Hindia, khususnya para pejabat pemerintah dan pengusaha Belanda, yang secara harfiah 'mudik'. Istilah 'repatriasi' tidak kena bagi sebagian besar orang Indo yang lahir dan hidup di Hindia Belanda, belum pernah menginjakkan kaki di Belanda, sehingga banyak yang enggan meninggalkan kampung halaman mereka (Boon & Van Geleuken 2010*).* Opsi yang kedua lebih ditujukan kepada orang-orang Indo, dan memang termasuk diperjuangkan oleh partai politik Indo di Indonesia, seperti IEV (*Indisch-Europeesche Vereniging*, Persatuan Indo-Eropa). Banyak Orang Indo kecewa oleh tawaran kedua dari pemerintah negeri yang menjadi orientasi mereka dan mereka bela sampai saat itu, seperti kutipan di bawah ini:

> *Gara-gara kami berdiri di pihak Belanda, malahan jadi kehilangan segalanya. Waktu tiba masanya dan banyak orang Indo mau pergi ke Belanda, pemerintah Belanda malahan berkata "Tempat kalian adalah di sana (Indonesia)." Sangat menyakitkan hati orang Indo*.

Pemerintah Kerajaan Belanda menyediakan uang muka (*rijksvoorschot*) untuk biaya perjalanan dengan kapal laut ke Belanda. Akan tetapi persyaratannya cukup berat, sehingga hanya sedikit orang Indo yang mendapatkannya, itu pun kelak dihitung sebagai utang. Sebagian besar harus membiayai sendiri perjalan mereka.

Proses repatriasi orang Belanda dan orang Indo berlangsung antara 1946-1964, sejak masa revolusi hingga ke perebutan Irian Barat (Papua) oleh pemerintah Indonesia pada tahun 1963. Proses-proses nasionalisasi yang menirbelandakan Indonesia (meminjam istilah jitu "*het verontnederlandsing van de samenleving"* dari Voskuil, 1995:71), juga menghapuskan kaum Indo dari statistik kependudukan Republik Indonesia. Sensus terakhir pemerintah Hindia Belanda (1930) menunjukkan orang Indo sebesar 0,4% dari 60.727.233 jiwa penduduk Hindia-Belanda (Imhoff dan Beets 2004).

Sebagian Orang Indo yang bertahan di Indonesia, karena dipandang sebagai bagian dari musuh (Belanda) beberapa kali mengalami ancaman terhadap kehidupan mereka atau masa depan anak-anak mereka. Akhirnya mereka memutuskan untuk pergi juga meninggalkan Indonesia antara tahun 1950-1964. Mereka disebut kaum 'menyesal kemudian' (*spijtoptant*, a.l. Groenewald 2009). *Spijtoptanten* dipandang lebih rendah oleh Indo yang telah lebih dahulu memilih ke Belanda. Sementara itu sebagian orang Indo yang tetap tinggal di Indonesia ada yang membentuk organisasi Indo-Indonesia, seperti *De Blijvers* di Surabaya.

### 4.5 Orang Indo di Belanda: Pendatang yang Membebani Negeri Pasca Perang

Pada tahun 1946, sekitar 300.000 Orang Indo dan warga negara Belanda lain dari Hindia Belanda mulai tiba di negeri yang baru berusaha bangkit dari kehancuran Perang Dunia II. Di Belanda juga banyak korban perang tersebut. Di antaranya orang Belanda keturunan Yahudi dengan drama penderitaan yang tragis sebagai korban Nazi di bawah Hitler. Kedatangan 300.000-an calon penduduk baru, kebanyakan orang Indo yang pendidikannya kurang memadai, mempergemuk angka pencari kerja bermutu rendah. Mereka menjadi beban tambahan yang tidak diinginkan, dikhawatirkan menghambat rekonstruksi pasca perang di Belanda. Rakyat Belanda umumnya hanya memiliki pengetahuan klise tentang Hindia Belanda di daerah tropis yang kaya pangan, sehingga mereka yang menderita kekurangan pangan di musim dingin masa perang, tidak tergugah oleh kisah penderitaan pendatang dari Hindia.

Pemerintah Kerajaan Belanda juga seperti separuh hati menerima mereka. Orang Indo semula diminta untuk bermigrasi ke Irian Barat, ± 4.000 orang (inisiatif IEV). Kebijakan ini gagal ketika Indonesia menuntut bahwa Irian Barat (Papua) menjadi bagian dari wilayah Republik Indonesia. Perdana Menteri Drees sempat pula menganjurkan Orang Indo atau Indisch lainnya memilih negeri lain untuk migrasi lebih lanjut, a.l. ke Amerika Serikat (California), Brasilia, Australia, dan Selandia Baru atau Tasmania. Sekurangnya 60.000 orang Indo bermigrasi lagi meninggalkan Belanda pada tahun 1950-an menuju daerah-daerah tersebut, dan kini di sana bisa dijumpai keturunan mereka.

### 4.6 *De Indische Kwestie*: Perlakuan Tidak Adil bagi Orang Indo di Belanda

Orang Indo di Belanda menganggap pemerintah Belanda tidak memperlakukan mereka dengan adil, meskipun Ratu Juliana menyambut kedatangan mereka dengan pidato yang ramah. Muncullah organisasi Indo yang mengurus persoalan-oersoalan orang Indo, *De Indische Kwestie*. Isu yang dimunculkan di antaranya, pemerintah tidak mengganti gaji pegawai negeri dan militer yang tidak diterima selama 41 bulan dalam tawanan Jepang, apalagi kerugian-kerugian yang diderita akibat perang. Mereka membandingkannya dengan penggantian kerugian yang diberikan kepada warga negara Belanda yang menderita banyak kehilangan selama masa pendudukan Jerman di Belanda. Selain itu, fasilitas yang diberikan kepada para repatriat dari Hindia-Belanda --pelayaran ke Belanda, pakaian untuk musim dingin, makanan, dan perumahan di Belanda-- semuanya harus dibayar kembali dengan mengangsur, dipotong dari gaji dari pekerjaan di Belanda. Banyak di antaranya yang baru bisa melunasinya 30 tahun kemudian. Mereka membandingkannya dengan perlakuan kepada para pendatang di kemudian hari, terutama para pencari suaka, yang mendapatkan fasilitas kehidupan secara cuma-cuma dari pemerintah Belanda (De Vries 2009).

Perwakilan kaum Indo itu akhirnya berhasil mendorong kesepakatan dengan pemerintah Belanda untuk memberikan penggantian kerugian atau tunjangan bagi "kelompok *Indisch*" sebagai penggantian atas "kebijakan sambutan pemerintah di masa lalu yang dingin, birokratis dan formalistik". Pengakuan pemerintah Belanda melalui kebijakan *Het Gebaar* (harfiah: *iktikad baik*), baru muncul pada tahun 2001. Sebelumnya, pemerintah melalukan rekonstruksi

demografis untuk menentukan siapa yang berhak atas tunjangan tersebut, dengan konsep generasi pendatang dari Hindia, bukan hanya orang Indo:

- Generasi 1: orang yang sebagian hidupnya mengalami kebudayaan kolonial Hindia Belanda, dan melalui migrasi membawa kebudayaan itu ke tempat lain. Ada 288.000 orang Indo, yang mengalami masa pendudukan Jepang, dan orang Indo yang bersekolah di Belanda ketika pecah PD II; 23.000 orang bukan-Belanda asal Hindia dan menjadi warga negara Belanda; 25.000 orang Maluku yang tinggal di Belanda
- Generasi 2: orang yang tidak langsung mengalami sendiri kebudayaan kolonial di Hindia Belanda, tetapi mendengar dan menyerap kebiasaan-kebiasaan khusus dari orangtuanya

Pada tahun 2001 tunjangan diberikan kepada 582.000 orang (termasuk Generasi Kedua), yaitu untuk 458.000 orang Indo yang tinggal di Belanda dan 124.000 yang hidup di luar negeri Belanda.

### 5. Orang Indo: Dari Migran Asing (*Allochtone*) ke *Autochtone*

Ciri-ciri kehidupan sosial ekonomi orang Indo di Belanda boleh dikatakan terkait dengan generasinya. Pembeda antargenerasi itu adalah jarak terhadap peristiwa atau sejarah Indo di Hindia Belanda (De Vries 2009, Iburg 2013).

**Generasi pertama** yang terusir dari Hindia Belanda dan terpaksa pindah ke Belanda, pada umumnya cukup miskin. Mereka mengalami pemiskinan (*verpaupering*) sejak dilucuti kekayaan materi mereka oleh tentara pendudukan Jepang di Hindia Belanda. Pemiskinan ini banyak yang berlanjut pada masa revolusi, ketika orang Indo menjadi sasaran rasa permusuhan orang Indonesia kepada Belanda. Jadi ketika akhirnya terpaksa pergi ke Belanda (Pollman dan Harms 1987, Boon dan Geleuken 1993) mereka betul-betul tidak memiliki harta yang berarti. Bahkan pakaian pun mereka dapatkan dari panitia repatriasi dari Kerajaan Belanda, demikian pula jatah makanan dan perumahan serta fasilitas kehidupan lain seperti pelayanan kesehatan dan pendidikan. Biaya perjalanan ke Belanda dengan kapal laut yang mencapai ribuan gulden per keluarga, harus mereka bayar kembali kepada pemerintah Belanda dengan mengangsur. Banyak keluarga baru berhasil melunasi utang perjalanan itu setelah puluhan tahun (Tjen-A-Kwoei 2013).

Mereka harus berupaya keras menyesuaikan diri dengan masyarakat Belanda yang pada waktu itu juga baru bangkit dari kehancuran Perang Dunia II. Rentetan pengalaman pahit itu menyebabkan generasi pertama orang Indo di Belanda cenderung menyimpan dalam-dalam penderitaan mereka dan lebih berupaya menyesuaikan diri serta menyiapkan masa depan anak-anak mereka. Mereka berupaya sangat mematuhi peraturan perundangan dan norma-norma sosial budaya Belanda (bd. Staal 2012), seringkali lebih disiplin daripada orang Belanda sendiri (bd. De Vries 2009). Kepada anak-anak, selalu ditekankan model anak Belanda sebagai patokan yang harus dicapai, bahkan sedapatnya lebih baik.

Orang Indo kerap merasa terbelah di antara dua dunia: dunia Hindia yang diakrabi dan nyaman, dan dunia nyata di Belanda yang mendiskriminasi mereka (a.l. Pollman & Harms 1987). Di Belanda bermunculan organisasi yang dibangun oleh dan untuk orang Indo, seperti *Het Indisch Platform*, perwakilan resmi masyarakat Indo di Belanda, dan mitra pemerintah dan parlemen mengenai urusan kaum Indo. Organisasi budaya seperti *Stichting Tong Tong* rintisan Tjalie Robinson, memperjuangkan suatu kebudayaan Indo yang berbeda dari kebudayaan Belanda atau kebudayaan Indonesia. Yayasan ini masih aktif hingga kini, diteruskan oleh menantu dan cucunya. Selain itu masih terdapat berbagai yayasan yang menangani masalah sosial orang Indo,

seperti panti-panti lansia dengan 'pendekatan Hindia'; kelompok studi sejarah Indo yang menyelenggarakan pertemuan dan diskusi rutin dengan tema keindoan atau tema-tema masa kini, termasuk mengikuti perkembangan berbagai hal di Indonesia. Termasuk di antaranya HALIN (*Hulp aan Landgenoten in Indonesia*) yang membantu dana bantuan bagi para Indo yang menjadi WNI dan hidupya kurang sejahtera di Indonesia (Van de Loo 2009).

**Upaya menegakkan identitas Indo**. Dari generasi pertama ada tokoh yang menolak pilihan antara asimilasi ke kebudayaan Belanda atau kembali ke kebudayaan Hindia (Indonesia), Tjalie Robinson, nama samaran penulis Jan Boon. Ia dan isterinya, Lilian Ducelle, memelopori pelestarian dan pengembangan cara hidup Indo, yang merupakan campuran sana-sini, sekaligus terbuka kepada keragaman kebudayaan dunia. Ia berjuang dengan tulisan yang tajam cerdas kritis, dan mengorganisasi perkumpulan Orang Indo di Belanda (*Stichting Tong Tong*), lengkap dengan sarana publikasi dan berbagai kegiatan yang merayakan keindoan, termasuk berupaya mengangkat bahasa Indo.[5]

Warisan Tjalie Robinson masih bertahan dan berkembang hingga kini. Yayasan ini menyelenggarakan festival tahunan Indo yang bernama Pasar Malam Besar, kemudian menjadi Pasar Malam Tong Tong (kentongan), dan sekarang menjadi Tong Tong Fair, di Den Haag; membuat berbagai publikasi seperti majalah populer Moesson dan studi-studi tentang Orang Indo, serta berbagai kegiatan lain. Pengelola yayasan dan kegiatan rutinnya adalah keluarga besar Tjalie Robinson. Sepeninggalnya, yayasan dikelola oleh menantu serta para cucunya.

Pada umumnya cara hidup Indo di rumah memiliki beberapa ciri khas yang menandai keindoan itu, terutama dalam hal kebersamaan dan kehangatan, makanan khas Indo yang lebih berempah daripada makanan Belanda, bermusik bersama, cara berpakaian yang santai di rumah. Bahasa Petjoh tidak lagi hidup di Belanda, kecuali penggunaan sedikit kosa kata Indonesia yang digabung dengan kosa kata Belanda seperti 'zich *senang* voelen' (merasa senang), 'een *pientere* vent' (anak pintar), dan sebangsanya. Dalam bidang musik, warisan generasi pertama Indo di Belanda adalah musik *rock* yang disebut *Indo-Rock* dengan kelompok band yang terkenal pada tahun 1960-1970an seperti The Blue Diamonds dan The Tieleman Brothers, atau kelompok pemusik jazz di Den Haag, dan musik keroncong. Generasi pertama semakin sedikit, sebagian sudah tinggal di panti-panti lansia yang memberikan pelayanan bersuasana *Indisch*.[6]

**Generasi kedua** yang mendapatkan enkulturasi dan sosialisasi pro-asimilasi ke Belanda, dengan sendirinya menjadi 'lebih Belanda' daripada orangtua mereka. Meskipun demikian, cara hidup mereka dalam lingkungan keluarga luas masih seperti pada generasi pertama. Mereka pun menganggap kebersamaan, termasuk kebiasaan mengajak makan siapa saja yang kebetulan ada di sekitar, bermusik, sebagai hal yang penting dalam hidup.

Generasi kedua ini sekarang telah berusia 60 tahun lebih, sudah pensiun. Mereka membesarkan anak dengan cara Belanda pula. Anak yang sudah remaja lanjut atau dewasa muda, biasanya mencari tempat tinggal sendiri di luar rumah orangtua. Maka, orangtua memiliki waktu untuk menggali masa lalu mereka. Mereka mengingat kisah masa lalu orangtua, atau mungkin turut mengalami masa ketika orangtua tertindas di Hindia dan tersisih di Belanda; tetapi masih kecil untuk dapat memahaminya. Mereka pun aktif menggali dan menelusuri riwayat kaum Indo di Hindia, dan mengungkapkannya dalam tulisan. Tahun 1980-an adalah masa produktif publikasi tulisan tentang keindoan, yang kebanyakan dihasilkan oleh generasi ini. Di antara

---

[5] Bahasa Indo yang dikenal dengan istilah *Petjoh* merupakan bahasa kolokial, dengan kosa kata Belanda tetapi berstruktur kalimat Indonesia atau Melayu Pasar, atau bahasa daerah di tempat orang-orang Indo itu tinggal. Percampuradukan itu menyebabkan bahasa Petjoh, sebagaimana orang Indo, dipandang rendah.

[6] Banyak panti seperti ini, tetapi hanya lima yang diakui resmi oleh pemerintah Belanda. Salah satunya juga menampung lansia dari daerah ex-koloni Belanda lainnya: Suriname dan Antilia ((Wallenberg 2013).

mereka ada pula yang menganggap diri sudah menjadi orang Belanda, meskipun tidak sama dengan orang Belanda ‘asli’ (*autochtone*), dan tidak menganggap penting ciri-ciri keindoan, yang menurut mereka malahan bisa menghambat kemajuan dalam kehidupan bermasyarakat di Belanda yang mementingkan kemampuan berkompetisi (bd. De Vries 2009).

**Generasi ketiga dan seterusnya**, samasekali tidak memiliki pengalaman langsung dengan Hindia Belanda. Pada generasi ini, pertalian dengan Indo dibentuk oleh enkulturasi dalam keluarga. Bila kedua orangtuanya Indo, ada kemungkinan lebih besar untuk mendapatkan pengalaman kebudayaan Indo seperti dalam hal makan, kebersamaan, selera seni, dan lain-lain. Adapun bahasa Indonesia tidak penting lagi, karena memang tidak memiliki kegunaan praktis sehari-hari. Bahasa kedua mereka adalah bahasa Inggris, atau bahasa Eropa lain seperti Spanyol dan Prancis.

Maka mereka mengalami dan mewujudkan identitas Indo dengan cara berbeda dari kedua generasi sebelumnya. Identitas bagi mereka adalah pilihan pribadi, banyak pilihan, dapat dikombinasi dan berganti-ganti: warga Belanda, mahasiswa atau pekerja, penggemar film, penghuni kawasan permukiman kelas sosial tertentu, dan yang paling umum adalah kehidupan di dunia multimedia. Generasi ini dengan mudah dan praktis menjalin atau memutuskan hubungan dengan sesama Indo melalui media sosial. Kalau ada yang menekan ‘*like*’ pada laman pribadi mereka di Internet, biasanya sudah cukup alasan untuk dianggap menjadi sesama Indo (Iburg 2010). Tetapi di luar kesamaan latar belakang leluhur itu, mereka sangat beragam. Minat menelusuri latar keindoan atau ‘mencari akar’ (*wortels, roots*) mereka tampaknya sejajar dengan minat remaja atau orang muda dari semua golongan pendatang di Belanda. Meskipun mereka sudah menjadi warga negara Belanda, tetapi latar belakang sebagai keturunan pendatang tetap penting. Seorang gadis Indo yang berambut pirang, antusias mengajukan diri untuk diwawancarai: “Orang tidak mau percaya bahwa saya ini Indo, karena wajah, tubuh, bahasa, kelakuan saya, ‘sangat Belanda’. Saya harus selalu menjelaskan silsilah keindoan saya sebagai generasi ketiga Indo di Belanda.” [7]

Sebagian lagi bersikap lebih santai tentang keindoan, terutama jika sudah tidak memiliki kerabat di Indonesia. Generasi muda ini tidak merasa perlu mempelajari Bahasa Indonesia untuk mengenali asal usul leluhurnya.Mereka juga bersikap terbuka pada berbagai kemungkinan untuk masa depannya, apakah tetap menjadi warga negara Belanda, pindah ke negeri maju lainnya, pindah ke Indonesia, atau ke tempat lain lagi.

## 6. Orang Indo di Masyarakat Multikultural Belanda

Belanda sudah lama bersifat multikultural, meski bagi orang luar negeri ini tampak relatif homogen, apalagi dengan ukurannya yang kecil. Tetapi ada keragaman budaya geografis, misalnya dialek berbeda di antara orang Utara dan orang Selatan, atau di antara orang kota dan orang desa. Salah satu penggolongan penting dari masa lalu Belanda adalah agama, dari Katolik ke Protestan, dan beberapa reformasi lagi di kalangan Protestan. Perbedaan ini diperkuat dengan pelengkapan berbagai pranata atau institusi sosial, dari pendidikan agama sampai pendidikan sekuler, partai politik, dan media massa. Gejala ini disebut sebagai *verzuiling*, atau masyarakat

[7] Ibunya, generasi kedua, menikah dengan orang Belanda. Mungkin ini yang disebut Oostindie (2011) sebagai *hypergamy*, perkawinan silang dengan golongan yang lebih tinggi status sosialnya dalam struktur sosial yang ada, dalam hal ini dengan pribumi Belanda totok. Namun istilah *hypergamy* bisa terdengar agak melecehkan, terutama bagi generasi yang muda dengan kesadaran antirasialisme yang tinggi. Perkawinan, menurut mereka, harus karena saling menyukai. Konon banyak orang muda Belanda yang memang menyukai orang muda Indo yang dinilai rupawan.

berpilar, yakni suatu masyarakat yang ditopang oleh berapa pilar (*zuil, zuilen*) yang masing-masing kokoh berdiri sendiri, tetapi secara bersama menunjang dan dinaungi oleh suatu platform negara (a.l. Oostindie 2005, 2008).

Sejak lama pula Belanda telah kedatangan bermacam-macam migran. Pada akhir 1960-an, pendatang baru di negeri ini sekitar 400.000 orang. Kebanyakan adalah migran pascakolonial: 300.000 dari Hindia-Beland, dan 30.000 dari Hindia Barat (Suriname, Antilia). Lazimnya, pendatang harus berasimilasi ke kebudayaan Belanda, seperti yang dialami generasi pertama Indo. Hingga kini, konon adaptasi migran dari kawasan kolonial, khususnya dari Hindia Belanda, ke masyarakat dan kebudayaan Belanda berlangsung dengan mulus (*geruisloos*). Penjelasannya adalah pada latar belakang kolonial yang mengorientasikan masyarakat jajahan ke kebudayaan penguasa, sehingga secara tidak langsung mempersiapkan mereka untuk berasimilasi di negeri 'induk'.

Migran pasca perang dari Hindia, kecuali kelompok Cina-Hindia yang tidak begitu besar, dapat dibagi ke dalam tiga golongan: orang Belanda dari kelahiran (totok), orang Indis-Belanda (Indo), dan sekelompok kecil orang Maluku. Tiap golongan ini memiliki sejarahnya sendiri-sendiri, di antara mereka merasa saling berbeda, demikian pula di Belanda. Apa yang agak mempersamakan mereka adalah suatu rasa ketidakpuasan yang mendalam akan kehilangan tanah kelahirannya, dan akan sambutan yang dingin di negeri dingin Belanda. Hal ini menumbuhkan rasa kebersamaan dalam tuntutan mereka kepada pemerintah Belanda.

Berikutnya, sejak 1970-an di Belanda berdatangan pula para pekerja migran dari Maroko dan Turki yang umumnya beragama Islam. Mereka datang memenuhi kebutuhan pemerintah dan pengusaha Belanda akan pekerja kelas rendahan. Para pendatang ini kemudian disebut seabagi golongan minoritas. Berangsur-angsur masyarakat Belanda maupun pemerintahnya menjadi lebih liberal, menganut azas multikulturalisme, yakni mengizinkan pekerja pendatang mempraktikkan kebudayaannya sendiri; meskipun di tempat-tempat umum mereka harus tunduk kepada norma dan hukum nasional yang berlaku, sebagaimana warga negara Belanda lainnya. Orang Indo agak iri dan sinis terhadap kebijakan pemerintah Belanda yang memberikan ruang ekspresi budaya sendiri bagi para pekerja migran itu. "Mengapa di paspor kita tak tercantum 'Indisch' atau 'Indo' di belakang kata Nederland? Atau membuat sekolah untuk anak-anak Indo supaya mereka belajar bahasa Indonesia?"

| **Indo** | **22,2** |
|---|---|
| Turki | 16,4 |
| Suriname | 16,2 |
| Maroko | 13,8 |
| Asia | 11,4 |
| Afrika | 7,6 |
| Antilia | 5,4 |
| Latino | 4,5 |
| Maluku | 2,5 |

***Tabel 2*** **Komposisi Penduduk Pendatang (Allochtonen) di Belanda - 2008**
(Sumber: *Centraal Bureau voor de Statistiek, Nederland,* 2008)

Pendatang biasanya disebut sebagai kaum minoritas, berdasarkan statistik dan status mereka dalam struktur sosial Belanda. Tetapi kaum Indo segera menghilang dari statistik golongan minoritas berlatar asing (allochtones) pada laporan CBS tahun 2014. Jumlah mereka sekarang mendekati setengah juta jiwa, seperti migran dari Karibia (*Caraibische Nederlanders*).

Wacana tentang minoritas bergeser fokusnya ke pendatang yang beragama Islam (disebut *Islamitische Nederlanders*) yang jumlahnya sekarang mendekati angka sejuta jiwa. Migran Muslim semula dianggap akan sama dengan orang Belanda yang meninggalkan *verzuiling*nya, menjadi lebih liberal. Ternyata agama tetap paling penting bagi Muslimin, dan keterbukaan sikap multikultural pemerintah maupun masyarakat Belanda memungkinkan mereka mempertahankan dan mengembangkan pranata-pranata keagamaan di Belanda. Bahkan kini pun terdapat lembaga-lembaga pendidikan khusus Islam, dan hari-hari besar Islam diterima sebagai salah satu alasan absensi di tempat kerja maupun di sekolah. Ada sebagian sangat kecil orang Indo atau berlatar Indonesia yang menjadi anggota dari perkumpulan-perkumpulan Islam di Belanda; tetapi ini tidak seberapa bila dibandingkan dengan perkembangan orang Maroko dan Turki. Akhirnya gejala ini seperti mengembalikan Belanda ke model *verzuiling*.

Warga Belanda, termasuk orang Indo, sekarang semakin kritis memandang gejala ini, terutama ketika terjadi peristiwa pembunuhan tokoh seniman dan tokoh politik aliran kanan oleh pendatang Islam. Bahkan salah satu tokoh politik sayap kanan yang terang-terangan menentang toleransi terhadap cara hidup imigran Islam adalah seorang Indo. Akhirnya kini negeri ini meninggalkan kebijakan multikulturalisme, dan kembali menerapkan azas asimilasionisme untuk mengelola peningkatan keragaman penduduknya oleh kedatangan imigran.

Adapun orang Indo di Belanda sekarang tidak memiliki kelengkapan pranata sosial tersendiri, kecuali organisasi-organisasi yang menyelenggarakan pertemuan yang bersifat menguatkan rasa kekerabatan atau 'selatar' melalui kegiatan ilmiah, seni, dan kedermawanan seperti membangun dan mengelola panti-panti perawatan. Meski organisasi mereka cukup banyak, tetapi mereka cukup beragam dan tidak membentuk suatu pilar (*zuil*) tersendiri di Belanda.

Di kalangan generasi muda, penanda identitas Indo yang relatif lemah dimaknai berbeda-beda:

- Negatif, 'kehilangan kebudayaan', akibat 'dosa' generasi pertama dan kedua yang tidak memperkenalkan mereka ke kebudayaan Indo atau *Indisch*.
- Kebudayaan *Indisch* sekadar penanda keunikan identitas mereka, khususnya kuliner, musik, seni pertunjukan, dan sedikit kosa kata Indonesia.
- Kebudayaan *Indisch* adalah masa lalu, masa kini generasi ketiga dan seterusnya adalah kewargaan dan kebudayaan Belanda, bahkan kewargaan dunia yang lebih luas, karena telah banyak juga di antara mereka yang kawin-mawin dengan golongan etnis atau dengan warga bangsa lain.

Generasi ketiga menganggap kunjungan ke Indonesia menarik, untuk bertemu dengan keluarga luas leluhurnya, atau menelusuri tempat-tempat leluhur dulu hidup, atau kuburan mereka.

## 7. Penutup: Orang Indo Warga Belanda atau Warga Dunia?

Identitas kaum Indo generasi pertama dan kedua terkait langsung dengan kolonialisme dan dekolonisasi Belanda di Hindia. Dengan latar kreolisasi di masa kolonial tersebut, mereka merupakan pendatang di Belanda yang paling cepat dan lancar berasimilasi dengan masyarakat dan kebudayaan Belanda. Hal ini dimungkinkan oleh apa yang disebut Oostindie (2011) sebagai 'bonus pascakolonial'. Bonus ini meliputi hak kewargaan secara hukum, keunggulan dalam hal modal budaya (penguasaan bahasa dan kebudayaan Belanda: memudahkan mereka memasuki lapangan kerja, memanfaatkan sarana pendidikan dan perumahan, dan partisipasi sosial budaya dalam kehidupan masyarakat negeri Belanda), dan ruang yang diberikan untuk mengungkapkan kekhasan budaya mereka.

Dalam upaya berasimilasi sebagai pendatang asing, banyak yang justru menjadi "lebih Belanda daripada orang Belanda": berbahasa Belanda dengan sempurna, rajin di sekolah maupun di tempat kerja, dan mencari pasangan Belanda (Pollmann & Harms 1987, De Vires 2009, Laarman 2012). Beberapa tokoh dari generasi pertama menganggap sikap seperti itu sebagai perwujudan dari 'kompleks rendah diri kolonial', dan mereka justru berusaha mempertahankan serta mereproduksi identitas dan kebudayaan Indo tersendiri, bukan Belanda bukan pula Hindia atau Indonesia.

Orang Indo generasi ketiga dan keempat lebih berjarak dengan sejarah kolonial Hindia Belanda. Dalam segi kewargaan, mereka tidak lagi digolongkan sebagai '*allochtonen*' atau orang asing, berkat integrasi yang baik dari dua generasi sebelumnya ke dalam masyarakat negeri Belanda. Dalam pergaulan sosial, pengetahuan mereka tentang masa lalu Orang Indo yang pernah harus menyembunyikan jatidiri 'keasingan'nya bagi masyarakat Belanda, membuat para 'Indo Baru' ini lebih dapat memahami situasi para imigran asing yang datang setelah gelombang repatriat Hindia, yaitu para imigran pekerja, dan kini imigran perang.

Bagi generasi muda ini, identitas campuran dianggap sebagai kekayaan dalam dunia multikultural: Indonesia dan Belanda tidak perlu dipertentangkan, tidak perlu disembunyikan, tetapi justru dirayakan. Keindoan bukan sekadar identitas yang diwarisi dan statis, tetapi identitas yang dibangun dengan aktif. Keagenan pada generasi ini menjadi lebih aktif. Pada generasi ini identitas Indo tidak mengkristal, tetapi justru 'mencair' berkat perkawinan silang etnis lebih lanjut dan lebih luas, sehingga fenotip mereka pun banyak yang 'semakin bule'. Tetapi, seperti Tjalie Robinson, bagi generasi ketiga dan keempat ini identitas Indo tidak lantas terhapus dan berganti menjadi Orang Belanda atau golongan etnik monolitik lain; mereka adalah golongan hibrida.

'Kebudayaan Hindia' dinilai positif sebagai atribut yang khas dari identitas Indo, yang juga telah mewarnai kebudayaan Belanda, meneguhkan status mereka sebagai warga Belanda. Namun 'kebudayaan Indo' a la Tjalie Robinson/Tong Tong dianggap lebih penting untuk generasi pertama dan kedua, sebagai nostagia bagi mereka yang semakin menua. Generasi ketiga dan keempat mengunjungi Tong Tong Fair bila diajak kerabat atau yang lain, tetapi tidak mmenganggapnya sebagai kewajiban sosial. Mereka membangun sarana dan wahana perwujudan identitas mereka, dalam bentuk klub-klub Indo atau Asia, dan melalui media komunikasi maya. Banyak laman 'Indo Baru' dengan diskusi tentang keindoan, yang juga mencari akar (*wortels, roots*), tetapi orientasi mereka pada umumnya lebih 'mendunia', menghargai hibriditas, dengan kecondongan pilihan ke kehidupan sosial yang lebih hangat dan akrab.

Temuan ini agak sejajar dengan hasil studi yang komprehensif dari Oostindie tentang masyarakat Belanda pascakolonial (2011), bahwa generasi ketiga dan keempat sesungguhnya sudah tidak terlalu peduli kepada keindoan mereka. Mereka bukan lagi orang asing di Belanda, sebagaimana pengakuan pemerintah yang tersirat dari statistik resmi. Mereka bukan saja warga negara Belanda, tetapi sudah dianggap menjadi orang Belanda, bagian dari *autochtones*. Namun endapan pengalaman budaya kaum Indo sejak generasi pertama, membuat mereka lebih peka terhadap pengaturan kewargaan oleh pemerintah Belanda; dan mereka memiliki empati yang lebih besar terhadap imigran lain yang harus menyesuaikan diri dengan kehidupan masyarakat Belanda.

## Daftar Pustaka

Boon, Siem dan Eva Geleuken (pny.). 1993. *Ik wilde eigenlijk niet gaan: De repatriëring van Indische Nederlanders 1946-1964*. Den Haag: Stichting Tong Tong.

Bosma, Ulbe dan Remco Raben. 2008. *Being Dutch in the Indies: A History of Creolization and Empire, 1500-1920*. Singapore & Athens: NUS & Ohio University Press.

Captain, Esther. 2014. Harmless Identities: Representations of Racial Consciousness among Three Generations Indo-Europeans. *Thamyris/Intersecting No. 27,* hlm 53–70

Cottaar, Annemarie (pny.). 2006. *Indisch Leven in Nederland*. Amsterdam: J.M. Meulenhoff.

Groenewald, R.E. 2009. *Indo ... Indonesier of Hollander*. T.p.

Iburg, Nora. 2013. *Van Pasar Malam tot I Love Indo: Identiteitsconstructie- en manifestatie door drie generaties Indische Nederlanders*. Cetakan ketiga (Cetakan pertama 2010). Arnhem: Uitgeverij Elessy.

Imhoff, Evert van & Gijs Beets. 2004. A Demographic History of the Indo-Dutch Population. *Journal of Population Research Vol. 21 No. 1*, hlm. 47-72

Jonathans, Yano. 2011. *Potret Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Depok Tempo Doeloe*. Jakarta: Penerbit Libri.

Knörr, Jacqueline. 2008. *Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness*. Halle/Saale: Max Planck Institute of Social Anthropology

Koning, Florine. 2009. *De Pasar Malam Tong-Tong, Een Indische onderneming*. Den Haag: Stichting Tong-Tong.

Laarman, Charlotte. 2012. Representations of post-colonial migrants in discussions on intermarriage in the Netherlands, 1945-2005. Dalam: U. Bosma (pny.), *Post-colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands*. Hlm. 49-75

Memmi, Albert. 1965. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.

Oostindie, Gert (pny.). 2008. *Dutch Colonialism, Migration, and Heritage*. Leiden: KITLV Press.

Oostindie, Gert, 2011. *Postcolonial Netherlands: Sixty five years of forgetting, commemorating, silencing*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Pattipilohy, C. 2001. *Inlandse Indische*.

Pollmann, Tessel & Ingrid Harms. 1987. *In Nederland door omstandigheden*. Baarn/Den Haag: Ambo/Novib

Staal, Dewi. 2012. *Zoektocht naar een Indisch verleden*. Master's Thesis, Univesity of Leiden. http://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/19417/Dewi_Staal_MA_ scriptie_final.pdf

Stewart, Charles. 2007. *Creolization: History, Ethnography, Theory*. London & New York: Routledge

Tjen-A-Kwoei, Etty. 2013. *Drie Werelden, Eén Huwelijk*. Rotterdam: Pluspunt Wallenburg, Magda. 2010-2011. *Oud worden in een vertrouwde omgeving. Een theoretische en beleidsmatige beschouwing over het bestaansrecht van cultuur-specifieke zorg voor ouderen*. Premaster Thesis. Universiteit van Tilburg. http://www.netwerknoom.nl/media/oudwordenineen vertrouwdeomgeving magda wallenburg.pdf

Van de Loo, Vilan. 2009. *Familie gebleven: Hulp aan Landgenoten in Indonesia*. B for BookdistriBution.

Willems, Wim et al., 1997. *Uit Indie geboren: Vier eeuwen familiegechiedenis*. Zwolle: Waanders Uitgevers.

Willems, Wim. 2012. Tjalie Robinson (1911-1974): A mediator between East and West. Dalam: Ulbe Bosma (pny.), *Post-colonial Immigrants and Identity Formations in the Netherlands* Amsterdam: Amsterdam University Press. Hlm. 135-153.

## *Deutsch Türken* dalam Persimpangan: Representasi Identitas Jerman-Turki di Freiburg, Jerman

*Monika Swastyastu*

*Kebijakan Angela Markel untuk 'membuka pintu' kepada para pencari suaka, pengungsi, dan migran, membuat Jerman kini terdesak oleh lebih dari satu juta imigran di perbatasan. Permasalahan rasisme, xenophobia, terorisme, pengangguran kembali memanas seperti pada tahun 1955 ketika ribuan guest worker kemudian menjadi permanen migran. Hal ini menjadi titik tolak aktual untuk menilik dinamika identitas orang Turki yang merupakan pendatang dan orang asing hingga berkembang menjadi kelompok migran terbesar di Jerman.Keturunan Turki yang lahir di Jerman atau memiliki keterikatan terhadap Jerman (Jerman Turki) berada di tengah kompleksitas antara 'Barat' dan 'Timur', Jerman dan Turki, inklusi dan ekslusi. Mereka terjebak di antara oposisi biner, dianggap sebagai 'liyan' karena tidak menjadi bagian dari keduanya. Stereotip telah mengeluarkan Jerman Turki dari tatanan 'normal' dan mengekslusikan mereka dari masyarakat. Meskipun mereka memiliki ikatan dengan kedua kebudayaan, disaat yang sama mereka mengalami penolakan di Turki, dan diskriminasi di Jerman. Mimikri merupakan strategi Jerman-Turki di Freiburg untuk melawan strerotip, ekslusi, dan diskriminasi yang telah menyejarah. Peniruan dan peminjaman berbagai elemen kebudayaan Turki dan Jerman dilakukan agar tidak lagi menjadi 'liyan'. Hal tersebut memunculkan sebuah negosiasi yang dikatakan Bhaba sebagai ruang ketiga. Melalui ruang ketiga ini percampuran kultural terbentuk, menegosiasikan perbedaan, melenturkan batasan-batasan sehingga menghasilkan sebuah representasi hibriditas Jerman-Turki Hibriditas Jerman-Turki yang terbentuk merupakan produk dari multikulturalisme di tengah carut marut permasalahan xenophobia di Jerman yang kian memanas. Permasalahan representasi identitas kewarganegaraan kemudian tidak bisa dilepaskan dari aspek kultural dan politik dimana selalu dapat berubah dan bersifat cair.*

### 1. Pendahuluan

Jerman telah menjadi negara destinasi migran paling diminati nomer dua sedunia setelah mengalahkan U.K dan Kanada, mengambil posisi tepat di bawah Amerika Serikat dengan menarik 400.000 imigran pada tahun 2012.[1] Angka tersebut semakin meningkat menanggapi kebijakan politik Angela Merkel, bahwa Jerman '*open door for migrants'*. Sebanyak 964.574 pencari suaka tiba di Jerman dalam waktu sebelas bulan di awal tahun 2015[2], sehingga dapat diperkirakan satu juta migran, pengungsi dan pencari suaka telah tiba di Jerman pada awal tahun 2016. Sebuah survei yang dilakukan oleh *TNS Forschung* untuk sebuah Majalah politik Jerman '*Spiegel*', 84% responden mengatakan bahwa besarnya jumlah pengungsi saat datang ke Jerman akan menghasilkan "perubahan permanen" ke negara itu, 54% mengatakan mereka khawatir bahwa bahaya terorisme yang lebih tinggi karena masuknya pengungsi, dan 51 % persen percaya bahwa

[1]Alex Webb, "*Germany Top Migration Land After U.S in New OCD Ranking"* , diakses dari http://www.bloomberg.com/news/articles/2014-05-20/immigration-boom-propels-germany-past-u-k-in-new-oecd-ranking
[2] Rebecca Perrig, "*Germany Accept ONE MILLION Migrants This Year After Merkel Throws Open Door*" diakses dari http://www.express.co.uk/news/world/625066/Germany-migrant-crisis-Angela-Merkel-Syria-refugees-influx

angka kejahatan akan meningkat, 43 % khawatir bahwa pengangguran akan meningkat[3]. Berdasarkan survey tersebut terlihat tingginya angka kekhawatiran masyarakat Jerman akan efek negatif dari para pencari suaka yang datang ke Negara mereka.

Sedangkan ketika menilik sejarah, ini bukan pertama kali Jerman menerima satu juta 'orang asing' di negaranya. Hal ini sudah terjadi pada tahun 1955, ketika paska perang dunia II Jerman Barat merekrut ribuan *guest worker* dan gagal memulangkan mereka sehingga kebanyakan dari mereka menetap, melakukan reunifikasi[4] keluarga dan menjadi permanen migran. Puncak migrasi tertinggi terjadi pada tahun 1990 paska reunifikasi Jerman Barat dan Jerman Timur. Hal tersebut disertai dengan munculnya gerakan *xenophobia,* didukung oleh neo nazi. Alhasil, kekhawatiran akan orang asing, terorisme, kejahatan, pengangguran, dan perubahan permanen sebenarnya telah dialami oleh masyarakat Jerman satu dekade lebih, terulang, dan memuncak kembali pada tahun 2016. Hal ini menjadi titik tolak untuk menilik kembali perkembangan dinamika kelompok migran terbesar di Jerman, bagaimana proses representasi identitas orang Turki—sebagai pendatang dan pekerja tamu—dimulai sejak tahun 1995

Sejarah kedatangan Orang Turki di Jerman berawal dari pekerja tamu hingga kini menjadi migran, tidak lepas dari stereotip tentang orang Turki pada umumnya; yang berasal dari desa, kampungan, konservatif, muslim, berpendidikan rendah, kekurangan secara ekonomi, hidup di *ghetto*, sulit untuk terintegrasi, dan tidak bisa berbahasa Jerman dengan lancar. Permasalahan diskriminasi, eksklusi, dan keterasingan tidak bisa dilepaskan dari perjalanan panjang proses adaptasi migran Turki selama di Jerman. Satu dekade telah berlalu sejak pekerja tamu yang berasal dari Turki menginjakkan kakinya di Jerman. Anak-anak mereka telah lahir di Jerman, belajar bahasa Jerman, mengampu pendidikan di Jerman, dan berusaha untuk terintegrasi dengan masyarakat Jerman.

Terdapat istilah tersendiri untuk menyebut keturunan Turki yang lahir di Jerman yakni sebagai *German-Turkish* dalam bahasa Inggris, *Deutsch-Türken* dalam bahasa Jerman, atau *Almanyah/Almanci* dalam bahasa Turki (Mandel 2008:1). Istilah *Deutsch-Türken* merujuk pada keturunan Turki yang lahir di Jerman atau paling tidak memilki satu orang tua yang berasal dari Turki, dan juga memiliki sejarah imigrasi dalam keluarga. *Deutsch-Türken* lebih mengacu kepada keturunan Turki generasi kedua dan ketiga yang telah banyak mengenal kultur Jerman. Istilah ini seakan memberikan kesan positif terhadap integrasi Imigran Turki dalam masyarakat Jerman. Namun disisi lain, ekslusi sosial masih tersirat dalam istilah ini. Urutan istilah "*Deutsch-Türken*" dalam gramatikal Jerman menyiratkan bahwa "*Deutsch*" merupakan kata sifat yang menerangkan keterangan variatif dari '*Türken*'[5] (Mandel, 2006: 181). Dengan kata lain *Deutsch-Türken* artinya adalah salah satu jenis variasi orang Turki yang ke-Jerman-Jerman-an, bukan variasi orang Jerman yang ke-Turki-Turkian. Alhasil, istilah Jerman Turki atau *Deutsch-Türken* telah menerapkan sebuah batasan, bahwa sekalinya orang Turki, tetaplah Turki (*once a Turk, Always Turk*)[6], mustahil untuk menjadi Jerman.

Pelajar keturunan Turki di Freiburg berada di antara dua kebudayaan yakni Jerman dan Turki. Mereka hidup di dalam kultur masyarakat Jerman dan memiliki ikatan dengan Turki dalam diri mereka. Stereotip, diskriminasi, inklusi, eksklusi, dan pengliyanan tidak bisa dilepaskan dari

[3] Melanie Aman dkk, "*The rise of Germany New Rights*" diakes dari http://www.spiegel.de/international/germany/refugee-crisis-drives-rise-of-new-right-wing-in-germany-a-1067384.html
[4] Penyatuan kembali
[5] Penulis memberikan contoh lain, lebih jelasnya dalam istilah Black American menerangkan kata sifat, variasi dari Orang Amerika yang berkulit hitam.
[6] Mandel, 2006: 181

diri mereka. Tulisan ini kemudian akan membahas mengenai representasi identitas keturunan Turki di Freiburg im Breisgau, Jerman dan alasan dibalik representasi Identitas tersebut.

## 2. Metodologi

Penelitian etnografi[7] yang dilakukan dalam tulisan ini merupakan bagian dari kerjasama penelitian antara Departemen Antropologi dan Departemen Hubungan Internasional UGM serta Departemen Antropologi Universitas Hassanudin Makassar dengan *Albert-Ludwig University (ALU) Freiburg, German.* Lokasi Penelitian dalam tulisan ini dilakukan di kota Freiburg, Baden Wuttemberg, Jerman selama satu bulan. Pemilihan Informan dilakukan dengan menggunakan metode bola salju atau disebut juga sebagai *chain referral sampling* menghasilkan *a study sample through referrals made among people who share or know of others who possess some characteristics that are of research interest* (Bienarki dan Waldorf 1981 : 141).. Metode ini sangat tepat untuk sejumlah tujuan penelitian dan ini terutama berlaku ketika fokus penelitian adalah pada isu sensitif, mungkin tentang masalah yang relatif pribadi. (ibid)

Dalam sebuah penelitian etnografi, metode pengumpulan data dan analisis merupakan kunci utama. Penelitian ini menggunakan wawancara mendalam dan observasi partisipasi untuk mengumpulkan data. Amri Marzali dalam Spradley (2007: ix) menyatakan bahwa teknik pengumpulan data yang utama adalah observasi-partisipasi dan wawancara terbuka dan mendalam, yang dilakukan dalam jangka waktu yang relatif lama, bukan kunjungan singkat dengan daftar pertanyaan struktur seperti pada penelitian survei. Meskipun demikian, dengan mempertimbangkan terbatasnya waktu penulis untuk melakukan wawancara, penelitian ini tidak memenuhi standar 'ideal' yang diungkapkan Amri Marzali tersebut. Penelitian ini pada akhirnya melakukan wawancara mendalam yang dilakukan pada beberapa informan yang memberikan informasi secara terbuka, atas dasar terjalinnya kepercayaan, kenyamanan dan relasi akrab dengan peneliti. Sebagaimana pendapat Geertz (2003:69) dalam Karim (2006:22) bahwa yang perlu diperhatikan bukan meyesuaikan jiwa secara mendalam dengan informan, tetapi lebih pada menemukan apa yang sebenarnya sedang mereka pikirkan dan mereka lakukan. Alhasil dalam wawancara mendalam yang terpenting adalah memenuhi tujuan utama penelitian etnografi "*to grasp the native point of view, his relation to life, to realise his vision and his world"* (Malinowski 1992:25)

## 3. Jerman-Turki dalam Persimpangan

Pekerja tamu yang tidak kembali ke Turki dan membawa keluarganya ke Jerman kini telah memiliki penerus generasi. Anak-anak migran Turki tersebut lahir di Jerman, belajar bahasa Jerman, mengampu pendidikan di Jerman, dan berusaha untuk terintegrasi dengan masyarakat Jerman. Istilah Jerman-Turki atau *Almanyah/Alamanci* digunakan untuk menyebut keturunan Turki yang lahir di Jerman atau orang Turki yang bekerja di Jerman dan bertingkah laku seperti orang Jerman. Meskipun berada dalam ikatan dua negara, namun mereka mengalami eksklusi dari kedua belah pihak.

---

[7] Etnografi, ditinjau secara harafiah, berarti tulisan atau laporan tentang suatu suku bangsa yang ditulis oleh seorang antropolog atas hasil penelitian lapangan (*field work*) selama sekian bulan atau sekian tahun. Sehingga kemudian istilah etnografi mengacu pada metode penelitian untuk menghasilkan laporan tersebut (Marzali dalam Spradley 2007:vii)

Di Jerman, kehidupan Jerman Turki ini tidak bisa lepas dari seterotipe pekerja tamu. Mereka sering dianggap tidak berpendidikan, konservatif, beragama muslim, dan tidak mau terintegrasi dengan masyarakat Jerman. Mereka dianggap sebagai orang asing, dan sering kali mengalami 'pembedaan' meskipun sebagian diri mereka adalah Jerman. Seda, seorang Jerman Turki yang lahir di Jerman bercerita ketika Ia berkenalan dengan orang asing, mereka memperhatikan rambut hitamnya dan berkata "*You are not German, You just different!"* Secara fisik keturunan Turki memiliki ciri-ciri yang berbeda dengan orang Jerman. Mereka dikatakan sebagai campuran antara Ras Kaukasoid dan Mongoloid (John, 1974). Keturunan Turki memiliki rambut hitam atau cokelat gelap, kulit cokelat kekuningan, mata berbentuk almond, dan hidung yang mancung serta sedikit besar dibagian depan. Perbedaan secara fisik ini menjadi permasalahan sendiri yang dialami oleh Yuldum saat Ia masih kecil. Yuldum mempertanyakan mengapa Ia tidak terlahir sebagai orang Jerman seperti teman-temanya yang berambut pirang. Ia merasa dirinya adalah domba hitam di antara kawanan domba putih lainnya. Yuldum menceritakan pengalamannya

> "*Ya, in my puberty in my teenager time i really had identity issues. I didn't like my black hair,i didn't like my names, i always like why couldn't my name be 'Saskia,' why i'm not blond. I have very homogen class and school in my hometown, I was the only turkish girl in the school and also the first and the last foreign student. so it was like i was always the 'black sheep'.*
>
> Ya, saat puber, saat remaja, aku benar-benar memiliki permasalahan identitas. Aku tidak menyukai rambut hitamku, aku tidak suka namaku, aku selalu seperti kenapa namaku bukan 'Saskia' kenapa aku tidak pirang. Aku mempunyai kelas dan sekolah yang sangat homogen di derah asalku, aku satu-satunya gadis Turki di sekolah, dan juga siswa asing yang pertama dan terakhir. Jadi itu seperti aku adalah 'domba hitam' (Wawancara, 15 Juni 2015)

Pertanyaan Yuldum tentang identitasnya menunjukkan bahwa Ia merasa 'berbeda'. Ia tidak menyukai rambut hitam dan namanya karena kedua hal tersebut dapat merepresentasikan dirinya sebagai orang asing bukan orang Jerman. Ia dapat dengan mudah dikenali sebagai orang Turki karena ciri-ciri fisiknya. Keinginannya untuk dapat menjadi seperti anak-anak Jerman lain terlihat ketika Ia menanyakan kenapa Ia tidak memiliki rambut pirang atau memiliki nama yang terdengar Jerman.

Selain Yuldum, Jerman-Turki lain juga mengalami diskriminasi ketika Ia masih kecil. Hal ini baru Nazil alami ketika tanpa sengaja Ia menemukan foto masa kecilnya

> *"I found a photo of my time at the kindergarten. And it really made me feel sad. Really I found it after almost 20 years . It's been a photo of my kindergarten group with all my educators. And all Turkish children and all other foreign children were sitting on the floor while all the German children were standing next to the educators. And for me it's been… after all these years I went "Boah!" It's been this separation, this real separation.".*
>
> Aku menemukan foto ketika aku masih TK. Dan itu membuatku sedih. Sangat. Aku menemukannya setelah hampir 20 tahun. Itu adalah foto dari kelompok TK ku dengan semua guru-guru. Dan semua anak-anak Turki dan anak-anak asing lainnya duduk di lantai ketika semua anak-anak Jerman berdiri di samping guru-guru. Dan untuku itu adalah.. setelah beberapa tahun lewat. "Boah" . itu adalah pembedaan. Ini pembedaan yang nyata. (19 Juni 2015)

Foto yang ditemukan Nazil dan baru disadarinya setelah 20 tahun, bahwa terjadi pembedaan ketika dia masih di TK. Dirinya dan anak-anak asing yang lain “dibedakan” dengan anak-anak Jerman. Anak-anak Turki diminta untuk duduk di lantai, sedangkan anak-anak Jerman berdiri disebelah Guru. Kejadian tersebut menunjukkan adanya strata sosial yang dipaksakan tanpa disadari kepada anak-anak. Orang asing dianggap rendahan, dan selalu berada di luar masyarakat. Dalam pola pikir ‘Barat’, hanya orang yang ‘tidak beradab’ yang duduk di lantai yang kotor. Ketika tidak ada kursi, orang yang beradab akan berdiri. Hal ini menunjukkan terjadi penindasan secara simbolik. Ketika pengaturan ini terjadi, secara implisit Turki diposisikan lebih rendah dari pada Jerman, bahkan tidak pantas untuk berdiri sejajar dengan Jerman.

Talia juga mengalami hal yang serupa. Ia mengalami ‘pembedaan’ saat minggu pertamanya di jurusan hukum di Heidelberg sebelum pindah ke Freiburg. Dua anak lelaki menghampirinya pada saat Ia duduk di depan kantin dengan teman-temannya. Salah satu anak laki-laki itu mendekati Talia dan mengatakan “ *so you are the Turk around here*” dengan nada yang negatif dan memojokkan. Ia juga mengajukan pertanyaan tidak sopan tanpa perkenalan “ *Are you drink? Are you smoke? Do your mother wear head scraff? are you that religious? why are you here?”* Talia sangat *shock d*an tidak dapat berkata apa-apa. Itu pertama kalinya Ia merasa disudutkan dan menjadi orang asing di negara dimana dia lahir. Ia berkata

> “*exactly I was born here, but it doesnt feel like it. there is still something that push you away from the society”.*
>
> Aku lahir tepat di sini, tapi rasanya tidak seperti itu. Selalu ada sesuatu yang mendorongmu jauh dari masyarakat. (Talia 20 Juni 2015)

Di Turki, para Jerman Turki ini juga mengalami eksklusi. Mereka tidak dianggap sebagai orang Turki sepenuhnya. Hal ini dialami oleh Yuldum, aksen Jermannya sangat kental saat Ia berbicara dalam bahasa Turki, sehingga orang dapat mengetahui bahwa Ia tidak asli berasal dari Turki. Ketika berada di Turki orang sering menanyakan darimana mereka berasal. Selain aksen Jerman yang kental, gaya berpakaian mereka yang lebih terbuka, berbeda dengan seperti baju-baju yang digunakan oleh orang Turki pada umumnya. Biasanya mereka akan mendapat perilaku yang berbeda. Dalam sekejap mereka akan berubah menjadi turis, menjadi orang asing di tanah air orang tua mereka.

Eksklusi tersebut diperkeruh dengan adanya sterotip bagi orang Jerman Turki di Turki. Di Turki mereka disebut dengan *Almanya/Almanci* yang berarti Jerman secara kata sifat *(adjective)*, atau ‘kejerman-jermanan’. Stereotip *almanya* di Turki ialah orang-orang kaya, pemakan babi, memiliki kehidupan yang nyaman di Jerman, kehilangan bahasa Turki mereka, dan menjadi seperti Jerman (Kaya, 2013 : 222) Istilah tersebut secara implisit menghina , memberikan label perbedaan, menunjukkan kurangnya penerimaan dan penolakan Jerman Turki di tengah masyarakat Turki (ibid).

Menjadi Jerman Turki berarti berada di antara dua kebudayaan Jerman dan Turki. Hal ini menjadi persoalan tersendiri bagi mereka karena *“Here (German), they call me foreigner, in Turkey they call me Almanya”*[8]. Di Jerman mereka adalah orang asing, di Turki mereka adalah orang Jerman. Sebagai individu mereka berada di tengah struktur masyarakat yang memiliki konstruksi stereotip negatif tentang Turki maupun Jerman Turki. Mereka terjebak di tengah identifikasi idealisasi masyarakat atas sebuah identitas yang tunggal. Sehingga Jerman Turki yang memiliki ikatan antara dua kebudayaan dianggap sebagai orang lain, alien, yang berbeda dari kebiasaan sehari-hari dalam masyarakat.

---

[8] Terjemahan : Disini (Jerman), mereka memanggilku orang asing, di Turki mereka memanggilku Almanya.

### 3.1. HIbriditas Jerman-Turki

Jerman Turki ini melihat diri mereka menyerupai Jerman dengan mengikuti *German Ways*. Beberapa dari mereka berpenampilan lebih terbuka, misalnya dengan memakai baju tanpa lengan atau memakai celana/rok pendek. Mereka juga mendiskripsikan diri mereka tidak terlalu religius, dan lebih terbuka. Jerman Turki menolak sterotip mengenai Turki yang konservatif dan sangat islami.

Namun di sisi lain, mereka tetap melakukan peniruan tradisi Hari Raya Lebaran seperti yang di lakukan di Turki. Meskipun berada di Jerman, mereka tetap melakukan tradisi berkumpul bersama keluarga. Tradisinya masih sama, yakni orang yang lebih tua akan mengunjungi orang yang lebih tua. Hal ini terjadi contohnya pada keluarga Yuldum. Pada Hari Raya Lebaran, paman bibinya serta, sepupu-sepupunya yang ada di Stutgart akan pergi ke Freiburg untuk merayakan bersama. Ketika berkumpul bersama mereka berbicara dengan bahasa Turki dan makan masakan Turki bersama-sama. Makanan Turki tidak dipungkiri menjadi cara untuk tetap menjaga ikatan dengan Turki. Mereka tetap makan dan mempelajari masakan Turki dalam kesehariannya di Jerman. Makanan Turki tetap mendominasi dapur mereka di rumah. Terlebih lagi, beberapa mengaku lebih menyukai makanan Turki daripada makanan Jerman. Meskipun secara berasamaan Jerman Turki meniru *German ways,* namun terdapat penolakan secara halus untuk tidak mengapropriasi sepenuhnya.

Kewarganegaraaan menjadi salah satu simbol keanggotan seseorang kepada suatu negara. Beberapa Jerman Turki mengaku memilih untuk menjadi warganegara Jerman dengan cara mengajukan aplikasi untuk memperoleh paspor Jerman. Meskipun harus melalui serangkaian tes agar dapat menjadi Jerman, hal ini dilalui oleh Jerman-Turki. Paspor Jerman merupakan pengakuan simbolik secara mutlak dari negara untuk menunjukkan siapa yang merupakan warga negara Jerman dan yang bukan. Namun di sisi lain, Jerman Turki dengan mudah dapat memiliki Kartu Biru Turki sebagai pengganti dari paspor Turki yang dikembalikan *(option mode).* Kartu Biru Turki ini seperti sebuah 'kewarganegaraan terselubung' yang memperbolehkan Jerman-memiliki hak dan kewajiban sama halnya dengan warga negara Turki lainnya. Kelemahannya hanya satu, mereka tidak diperbolehkan untuk menggunakan hak suara pada pemilihan umum. Hal tersebut membuktikan bahwa Jerman-Turki tetap mempertahankan ikatan ke-Turki-an mereka, meskipun secara eksplisit mereka 'meniru' lazimnya Orang Jerman yang memiliki Paspor Jerman.

Peniruan (mimikri) merupakan strategi Jerman-Turki di Freiburg untuk melawan stereotip, eksklusi, dan diskriminasi yang telah menyejarah. Melalui peniruan, hasrat untuk menjadi seperti Jerman dan seperti Turki terakomodasi. Peniruan dan peminjaman berbagai elemen kebudayaan Turki dan Jerman dilakukan agar tidak lagi menjadi 'liyan'. Tidak bisa dipungkiri di dalam peniruan juga terdapat ambivalensi. Peniruan tidak hanya sekedar meniru tapi juga mengandung penolakan/pemberontakan dalam artian mempertahankan identitas keturkian secara implisit. Ambivalensi tersebut kemudian memunculkan sebuah negosiasi yang dikatakan Bhaba sebagai ruang ketiga.(1994: 112-115), Melalui ruang ketiga ini percampuran kultural terbentuk, menegosiasikan perbedaan, melenturkan batasan-batasan sehingga menghasilkan sebuah hibriditas Jerman-Turki. Proses hibriditas budaya memungkinakn terbentuknya sesuatu yang berbeda, baru, bahkan belum dikenal sebaelumnya, yang merupakan area baru tempat terjaid negosiasi makna dan representasi.

Jerman Turki berada di tengah kompleksitas antara 'Barat' dan 'Timur', Jerman dan Turki, baik dan buruk, inklusi dan eksklusi. Mereka terjebak di antara oposisi biner, di representasikan sebagai 'liyan' karena tidak menjadi bagian dari keduanya. Stereotip mengeluarkan Jerman Turki dari tatanan 'normal' dan mengeksklusikan Jerman Turki dari masyarakat. Meskipun mereka memiliki ikatan dengan kedua kebudayaan, disaat yang sama mereka mengalami penolakan di

Turki, dan diskriminasi di Jerman. Mereka mengalami dilema ketika segalanya harus diputuskan hanya di antara dua kategori nasionalitas : Jerman atau Turki, sedangkan mereka berada di tengah-tengah.

Ketika Jerman Turki ditanya '*Who are you?*', mereka memiliki jawaban yang beragam. Mereka akan mulai bercerita mengenai eksklusi mereka dalam masyarakat Jerman, kemudian mendeskripsikan diri mereka sebagai Turki, selanjutnya mereka akan menceritakan eksklusi yang dialami dalam masyarakat Turki, kemudian mereka menjadi Jerman. Selanjutnya di akhir cerita mereka akan berkata bahwa mereka adalah keduanya; Jerman dan Turki. Salah satu Jerman Turki yaitu Nazil mengatakan:

> *I have to say, many people feel the same way and I feel that way, too. You're coming to Germany and so you're German. In Germany you're Turkish and you get accepted but by some people you don't get accepted. And if you're in Turkey, you're German. You know, you have an identity but you don't know which one. This one or the other? I am German since I'm born here. But I have a Turkish origin and I also speak Turkish. I know I'm German, but I'm Turkish too. I'm simply both. I don't know if you could say, you're Turkish. I am Turkish but I have a German passport. So I'm German too. I'm both. I'm thinking in German, I'm thinking in Turkish. That's balanced.*
>
> Aku harus katakan, banyak orang merasakan hal yang sama dengan yang aku rasakan juga. Kamu datang ke Jerman, lalu kamu adalah Jerman. Di Jerman kamu adalah Turki dan kamu diterima tapi oleh beberapa orang kamu tidak diterima. Dan jika kamu di Turki, kamu adalah Jerman. Kamu tahu, kamu punya identitas tapi kamu tidak tau yang mana. Yang ini atau yang lain? Aku Jerman karna aku lahir di sini. Tapi aku juga keturunan Turki dan aku berbicara bahasa Turki. Aku tahu aku Jerman, Tapi aku juga Turki. Secara ringkas aku adalah keduanya. Aku tidak tahu jika kamu bisa berkata, kamu Turki. Aku Turki, tapi aku mempunyai paspor Jerman. Jadi aku juga adalah Jerman. Aku keduanya. Aku berpikir dalam Jerman, Aku berpikir dalam Turki. Itu seimbang. (19 juni 2015)

Identitas Jerman Turki ini muncul dalam representasi yang merupakan persoalan bagaimana kita melihat diri kita dan bagaimana orang lain melihat kita (Barker, 2016:173) Proses produksi makna tersebut dikatakan oleh Stuart Hall sebagai 'representasi'. Dalam hal ini, representasi sebagai proses kultural menetapkan identitas individu dan kolektif dalam sistem simbolik yang menyediakan kemungkinan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan: siapa saya? saya bisa menjadi siapa? Dan saya ingin menjadi siapa? (Woodward, 1997:14).Hal yang Nazil ceritakan menunjukkan bagaimana kompleksitas yang Ia alami. Identitasnya berubah-ubah, terpecah-pecah, tidak stabil, tidak sempurna, tidak pernah selesai, dan selalu dalam proses representasi (Stuart Hall, 1990:4). Nazil sebagai subjek dan juga sebagai pribadi, Ia terikat kepada proses - proses sosial, dimana Ia sebagai subjek yang direpresentasikan oleh struktur sosial. Ia mengalami eksklusi. Hasrat untuk menjadi bagian dari masyarakat (Jerman dan Turki) membuatnya melakukan peniruan. Ia meniru agar dapat menjadi seperti Jerman, dan seperti Turki. Seperti Jerman Turki lain, Ia menguasai kedua bahasa, belajar kedua kebudayaan, serta memelihara ikatan dalam dua negara. Hal ini kemudian memunculkan negosiasi dalam ruang ketiga. Dimana terjadi pelenturan batas-batas, percampuran kultural, persilangan sekat, yang memunculkan hibriditas Jerman-Turki. Nazil juga, mengalami negosiasi dan merepresentasikan dirinya sebagai hibrid.

Jerman Turki melihat diri mereka sebagai bentuk hibrid dari dua kebudayaan Jerman dan Turki. Hal ini terlihat dari rasa kepemilikan, rasa keberpihakan mereka *(sense of belonging)*, dan bagaimana mereka mengartikulasikan diri mereka sebagai bagian dari keduanya; Jerman-Turki

(dengan garis sambung / *hyphenated*). Keturunan Turki ini merepresentasikan diri mereka *'as simply as both'.*

Hibriditas Jerman-Turki dapat terlihat dari praktik kebahasaan mereka. Dimana mereka menggunakan kedua bahasa yakni Jerman dan Turki dalam keseharian mereka. Ketika berhadapan dengan masyarakat Jerman, misalnya ketika membeli sesuatu di mini market, atau berhadapan dengan institusi mereka menggunakan bahasa Jerman. Di sisi lain dalam ranah domestik mereka menggunakan bahasa Turki. Ketika berbicara dengan orang yang lebih tua atau yang dihormati di keluarga, bahasa Turki merupakan hukum wajib. Meskipun demikian tak jarang kedua bahasapun digunakan secara bergantian. Beberapa Jerman-Turki mengaku berbicara bilingual dan menggunakan kosakata bahasa Jerman/Turki yang muncul lebih dulu di pikiran mereka.

Selain itu, Turki tetaplah menjadi bagian dari perjalanan kehidupan Jerman-Turki. Meskipun terbiasa dengan cara hidup Jerman, namun Turki tetap menjadi pertimbangan. Turki selalu menjadi pilihan untuk kembali. Tidak hanya untuk liburan namun Jerman-Turki juga memiliki rencana untuk mencoba hidup di Turki. Tentunya hal ini tidak bisa dibayangkan sebagai perkara yang mudah. Hidup di Turki artinya lebih mengenal budaya Turki yang berbeda dengan di Jerman. Kondisi politik yang tidak stabil, tidak adanya sistem efektif jumlah penduduk yang banyak, dan beragam budaya ketimuran membuat hidup di Turki menjadi lebih menantang.

Sehingga dapat disimpulkan Representasi Identitas Jerman-Turki ini—seperti halnya yang dikatakan oleh Silverstein (2005:373)— merupakan sebuah bentuk hibrid liminal dimana, sebagai keturunan Turki generasi kedua, mereka berada 'di antara dua budaya' sebagai sebuah bentuk hibriditas antara dua budaya Jerman-Turki namun tidak memihak di antara keduanya dan tetap berada di ruang antara.

Menjadi bagian dari Eropa merupakan keinginan Bangsa Turki sejak lama. Di sisi lain, untuk menjadi Eropa artinya adalah menjadi seperti 'Barat'. Hal itu seakan-akan merupakan syarat tersembunyi agar Turki terasimilasi ke dalam kultur dan standar 'Barat', sejalan dengan diperlukannya pembuktian-pembuktian bahwa mereka 'sudah cukup Barat' untuk diterima. Permasalahan tersebut diangkat oleh Kevin Robins (1996:67) sebagai arogansi kultural dari Eropa, yang menuntut pengorbanan untuk menjadi 'Barat', meskipun Eropa percaya bahwa Turki tetap tidak akan bisa menjadi seperti mereka. Turki kemudian membuka dirinya pada 'paksaan' modernisasi 'Barat'. Westernisasi menjadi sebuah jalan keluar dari 'ketidakberadaban' *(uncivilized)* agar dapat menjadi 'beradab' (*civilized*) seperti barat. Peniruan untuk menjadi 'Barat' dilakukan agar mendapat pengakuan dan penerimaan, sebagai bagian dari Eropa.

Hal tersebut menunjukkan bahwa dalam perspektif makro, indikasi peniruan telah dilakukan oleh Turki untuk menjadi Eropa. Hasrat untuk menjadi Eropa terakomodir dalam peniruan yang menjadikan Turki hampir sama dengan 'Barat' namun tidak sepenuhnya sama. Sehingga tanpa disadari struktur sosial Turki mendukung peniruan sebagai sebuah strategi penerimaan—melawan dominasi 'Barat'—agar tidak lagi menjadi 'liyan'. Dalam konteks Jerman-Turki, peniruan kemudian, menjadi salah satu strategi untuk melawan strerotip, eksklusi, dan diskriminasi yang telah menyejarah. Berada di antara dua kebudayaan: Jerman dan Turki, memiliki ikatan keduanya dan tidak berniat untuk melepaskan salah satunya, membuat mereka melakukan upaya agar dapat diterima oleh keduanya. Mereka melakukan peniruan-peniruan agar tidak lagi menjadi 'liyan'. Peniruan dan peminjaman berbagai elemen kebudayaan dilakukan agar dapat menyerupai Orang Jerman dan juga Orang Turki pada praktiknya.

Menguasai bahasa Jerman, menjadi salah satu contoh peniruan yang dilakukan oleh Jerman-Turki. Mereka mempelajari bahasa Jerman dari kecil, bahkan tidak hanya dari sekolah namun dari ranah domestik. Keahlian dalam berbahasa Jerman sangat penting dikuasai agar

dapat diterima oleh masyarakat, agar terintegrasi dengan baik. Stereotip pekerja tamu Turki yang tidak bisa berbahasa Jerman, hanya mau berbicara dalam bahasa ibunya, enggan terintegrasi berusaha dilawan dalam peniruan ini. Bahkan beberapa Jerman-Turki memiliki aksen Jerman yang kental yang tidak bisa dibedakan dari orang Jerman pada umumnya. Meskipun demikian secara bersamaan, penolakan halus atas dominasi bahasa Jerman juga dilakukan oleh Jerman-Turki dengan cara tetap berbahasa Turki. Dalam ranah domestik, penggunaan bahasa Turki dilestarikan dan menjadi sebuah keharusan. Hal ini merupakan upaya untuk menjaga ikatan dengan Turki sebagai bagian dari diri mereka. Jerman Turki melakukan peniruan agar dapat menjadi seperti orang Turki. Bagi Jerman-Turki, ungkapan ekspresif seperti cinta dan marah lebih tersimbolkan dengan baik melalui Bahasa Turki daripada Bahasa Jerman. .

Salah satu peniruan lain adalah mengikuti *German ways* dengan meniru pola pikir Jerman yang berpendidikan, sistematis, terstruktur, tepat waktu, berpakaian terbuka dan tidak terlalu kaku dalam agama. Memiliki pendidikan yang layak, menjadi merupakan salah satu bentuk peniruan Jerman-Turki agar dapat menjadi seperti Jerman. Melalui sistem pendidikan Jerman, mereka dapat menempuh hingga di bangku universitas. Bahkan di Turkipun, Muhrat menjalani pendidikannya di sekolah Jerman di Istanbul. Status yang didapat melalui pendidikan ini membedakan mereka dengan Turki di Jerman yang bekerja kasar. Mereka melawan stereotip Turki yang tidak berpendidikan. Mereka berusaha membuktikan bahwa mereka berbeda dengan Turki dalam pembayangan streotip tersebut.

## 4. Kesimpulan

Kebijakan politik Kanselir Jerman Angela Merkel untuk ‘membuka pintu’ Jerman bagi para migran, pencari asilum dan pengungsi telah memberikan gelombang pendatang yang seakan tidak ada habisnya. Sebanyak 964.574 pencari suaka tiba di Jerman dalam waktu sebelas bulan di awal tahun 2015[9], sehingga dapat diperkirakan 1 juta migran, pengungsi dan pencari suaka telah tiba di Jerman pada awal tahun 2016. Hal ini membuktikan Jerman telah menjadi negara destinasi migran paling diminati nomer dua sedunia setelah mengalahkan U.K dan Kanada, mengambil posisi tepat di bawah Amerika Serikat.

Beriringan dengan hal itu muncul penolakan keras oleh masyarakat Jerman terhadap kebijakan tersebut. Hal ini terlihat dari kekalahan Angela Merkel di Berlin. Dilansir dari Surat Kabar *Online* Tempo[10], Partai politik yang berkuasa di Jerman, Kristen Demokrat Union (CDU), kalah oleh partai anti-Islam dan imigran pada pemilihan umum parlemen daerah di Berlin. CDU bertengger di posisi ketiga dengan hanya mendapatkan 19 persen dukungan. Posisi pertama adalah partai sayap kiri, Sosial Demokrat (SPD), yang mendapat 30 persen suara. Disusul dengan partai anti-imigran, Alternatif untuk Jerman (AFD) dengan 21 persen suara pada pemilu 4 September 2016 yang lalu.

Kemenangan partai anti muslim, dan anti migran di Jerman menunjukkan meningkatnya *xenophobia* dan *islamphobia* di kalangan masyarakat. Kekhawatiran dan penolakan dari masyarakat Jerman pada mulanya muncul atas dasar kegelisahan ‘perubahan permanen’ ke negara itu, hadirnya migran telah membuat ‘wajah’ Jerman berubah. Hal ini terlihat dari banyaknya toko Kebab di sudut-sudut Kota Jerman, wanita berjilbab di jalan, orang-orang berkulit

---

[9] http://www.express.co.uk/news/world/625066/Germany-migrant-crisis-Angela-Merkel-Syria-refugees-influx

[10] https://dunia.tempo.co/read/news/2016/09/05/117801758/pemilu-parlemen-partai-merkel-kalah-oleh-partai-anti-islam pada 10-4-16 , 10:52

sawo matang menaiki trem, Toserba Asia dan lain sebagainya. Selain itu, kekhwatiran terorisme, meningkatnya kriminalitas, tingginya angka pengangguran juga menjadi keprihatinan tersendiri.

Ketika melihat sejarah, kekhawatiran akan orang asing, terorisme, kejahatan, pengangguran, dan perubahan permanen sebenarnya telah dialami oleh masyarakat Jerman satu dekade lebih dan memuncak kembali pada tahun 2016. Kebijakan politik Angela Merkel, bukanlah pemicu pertama kali Jerman menerima satu juta 'orang asing' di negaranya. Hal ini sudah terjadi pada tahun 1955, ketika paska perang dunia II Jerman Barat merekrut ribuan *guest worker* dan gagal memulangkan mereka sehingga kebanyakan dari mereka menetap, melakukan reunifikasi[11] keluarga dan menjadi permanen migran. Salah satu kelompok migran terbesar di Jerman ialah Turki

Sejarah kedatangan Orang Turki di Jerman berawal dari pekerja tamu hingga kini menjadi migran, tidak lepas dari stereotip, permasalahan diskriminasi, eksklusi, dan keterasingan.Satu dekade telah berlalu sejak pekerja tamu yang berasal dari Turki menginjakkan kakinya di Jerman. Anak-anak mereka telah lahir di Jerman, belajar bahasa Jerman, mengampu pendidikan di Jerman, dan berusaha untuk terintegrasi dengan masyarakat Jerman. Istilah Jerman Turki kemudian muncul untuk mewakili keturunan yang lahir di Jerman, atau orang Turki yang bekerja di Jerman dan memiliki keterikatan terhadap Jerman.

Jerman Turki berada di tengah kompleksitas antara 'Barat' dan 'Timur', Jerman dan Turki, baik dan buruk, inklusi dan eksklusi. Mereka terjebak di antara oposisi biner, di representasikan sebagai 'liyan' karena tidak menjadi bagian dari keduanya. Stereotip mengeluarkan Jerman Turki dari tatanan 'normal' dan mengeksklusikan Jerman Turki dari masyarakat. Meskipun mereka memiliki ikatan dengan kedua kebudayaan, disaat yang sama mereka mengalami penolakan di Turki, dan diskriminasi di Jerman. Peniruan merupakan strategi Jerman-Turki di Freiburg untuk melawan strerotip, eksklusi, dan diskriminasi yang telah menyejarah. Melalui peniruan hasrat untuk menjadi seperti Jerman dan seperti Turki terakomodasi. Peniruan dan peminjaman berbagai elemen kebudayaan Turki dan Jerman dilakukan agar tidak lagi menjadi 'liyan'. Dalam peniruan tersebut terjadi ambivalensi, yakni, tidak hanya terjadi peniruan, tapi juga penolakan dalam konteks ini Jerman- Turki tetap mempertahakan ke-Turki-an mereka. Hal tersebut memunculkan sebuah negosiasi yang dikatakan Bhaba sebagai ruang ketiga. Melalui ruang ketiga ini percampuran kultural terbentuk, menegosiasikan perbedaan, melenturkan batasan-batasan sehingga menghasilkan sebuah hibriditas Jerman-Turki.

Hibriditas Jerman-Turki ini menunjukkan bahwa mereka memiliki keberpihakan *(sense belonging)* kepada dua negara, yakni Jerman dan Turki. Sehingga dalam hal ini, identitas tidak lagi bisa di tempatkan dalam oposisi biner. Hal ini juga diungkapkan oleh Stuart Hall :

> Orang yang dalam suatu aspek berbeda dengan mayoritas-'mereka' ketimbang 'kita'—sering kali ditampilkan dalam bentuk representasi biner semacam ini. Tampaknya mereka direpresentasikan melalui sudut ekstrim yang sangat bertentangan, terpolarisasi, biner—baik/buruk, beradab/primitif, jelek/ menarik, menjijikan-karena-berbeda/menarik-karena-asing-dan-eksotis. Dan mereka sering kali harus menjadi kedua hal tersebut pada saat yang sama! (Hall, 1996 : 229)

Hibriditas Jerman-Turki memperlihatkan bahwa mereka bukanlah 'liyan' bagi masyarakat Jerman ataupun Turki. Mereka adalah keduanya. Mereka berada di antara ruang transnasional Jerman dan Turki.

---

[11] Penyatuan kembali

Temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa kegelisahan Jerman akan 'orang asing' perlu dikritisi kembali. Kewarganegaraan kemudian tidak bisa sepenuhnya menjamin seseorang dapat diterima secara kultural sebagai anggota dari sebuah negara. Siapakah sebenarnya yang dimaksud dengan 'orang asing'? karena sebenarnya segala bentuk hibriditas hadir dari sebuah bentuk budaya yang telah hibrid. Sehingga kita seharusnya tidak terjebak dalam representasi biner tentang 'kami' dan 'mereka', tentang siapa yang berhak dan tidak berhak menjadi warga negara.

**Daftar Pustaka**

Barker, Chris . 2016,*Cultural studies: Teori & Praktik*. Yogyakarta; Kreasi Wacana,

Bhaba, Homi K. 1994 *The Location of Culture*: Routledge.

Bienarcki dan Waldrof. 1981 ."*Snowball Sampling Problems and Technique of Chain Referall Sampling*" journal sociological methods & research, Vol. 10 No. 2. November 141-163 Sage Publications, Inc.

Hall, Stuart, and Paul du Gay. 1996 .*Questions of Cultural Identity*: SAGE Publications.

Kaya, Ahyan. 2007. *German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of Their Own*. German Studies Review, Vol. 30, No. 3 (pp. 483-502 Published by: on behalf of the The Johns Hopkins University Press German Studies Association.

Mandel, Ruth. 2008. *Cosmopolitan anxieties: Turkish challenges to citizenship and belonging in Germany*. Duke University Press.

Malinowski, 1992. Bronislaw.*Malinowski and the Work of Myth*. Princeton University Press.

Silverstein, Paul.A. 2005. *Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe* . Source: Annual Review of Anthropology, Vol. 34 (2005), pp. 363-384.

Spradley, James P. 2007 *Metode Etnografi* . Tiara Wacana :Yogyakarta.2005

Woodward, 1997. Kathryn.*Concept of Identity and Difference. In Identity and Difference*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 7-62.

Karim. 2009. *Cinta Lintas Budaya : Sebuah Dinamika Kehidupan Di Antara Dua Identitas* (Studi tentang Kawin Campur di Kota Yogyakarta dan Freiburg, Jerman), Fakultas Ilmu Budaya UGM. Skripsi.

**Media Online**

Bloomberg. Germay Top Migration Land After U.S in New OECD Ranking, http://www.bloomberg.com/news/articles/2014-05-20/immigration-boom-propels-germany-past-u-k-in-new-oecd-ranking. 2014 [diakses 2 Juni 2016]

Express. Germany Accepts ONE MILLLION migrats this year after Merkel throws open door, http://www.express.co.uk/news/world/625066/Germany-migrant-crisis-Angela-Merkel-Syria-refugees-influx. 2015 [diakses 5 Desember 2015]

Spiegel. The Rise of German's New Right, http://www.spiegel.de/international/germany/refugee-crisis-drives-rise-of-new-right-wing-in-germany-a-1067384.html. 2015 [diakses 9 Februari 2016]

Tempo. Pemilu Parlemen, Partai Merkel Kalah oleh Partai Anti Islam, https://dunia.tempo.co/read/news/2016/09/05/117801758/pemilu-parlemen-partai-merkel-kalah-oleh-partai-anti-islam 2016 [diakses 4 Oktober 2016]

# Ketika Masyarakat Adat Menolak Punah: Peluang dan hambatan pencatatan hukum adat pengelolaan sumber daya alam di Nusa Tenggara

*Budiyanto Dwi Prasetyo*

Hukum adat merupakan bagian dari unsur utama identitas masyarakat adat. Keberadaan hukum adat sangat penting dalam menopang eksistensi masyarakat adat. Meski demikian, hukum adat di Indonesia masih dipandang sebagai entitas absurd, abstrak, dan kontra-modern. Hegemoni hukum modern telah mengesampingkan peran dan fungsi hukum adat di tengah masyarakat tradisional, termasuk meminggirkan dan cenderung memusnahkan secara perlahan masyarakat adat. Tetapi, amandemen UU No.41 tahun 1999 tentang Kehutanan yang tertuang dalam keputusan Mahkamah Konstitusi No.35 Tahun 2012 telah membuka peluang masyarakat adat di Indonesia kembali diakui secara utuh oleh negara. Namun, peluang tersebut belum direspon secara baik oleh banyak masyarakat adat. Paper ini berusaha melihat upaya-upaya dari tiga kelompok masyarakat adat di Nusa Tenggara yang berusaha mempertahankan identitasnya dengan menempatkan hukum adat sumberdaya alam sebagai instrumen sentral yang diyakini mampu mempertahankan kebudayaan yang mereka jalani. Data dan informasi paper ini diperoleh dari hasil penelitian di tiga desa adat (Desa Bayan di Lombok Utara, Kampung Waerebo di Manggarai, dan Desa Boti di Timor Tengah Selatan) dilakukan Januari 2016 hingga September 2017 menggunakan metode penelitian indigenous. Diketahui, masyarakat adat memiliki strategi masing-masing untuk bertahan di tengah tekanan modernisasi. Di Bayan, masyarakat adat telah memiliki peraturan desa hukum adat pengelolaan hutan adat. Sedangkan di Waerebo, masyarakat adat cenderung patuh dan menerima hukum modern buatan pemerintah. Hukum adat ditempatkan sebagai entitas yang personal di lingkungan keluarga sehingga belum dilakukan pencatatan. Berbeda dari keduanya, komunitas adat Boti Dalam tetap mempertahankan kerajaannya termasuk hukum adatnya seperti banu, bunuk, dan nasi fain mate untuk tetap diterapkan. Namun, ketaatan terhadap hukum adat tersebut hanya berlaku di komunitasnya saja. Raja Boti beranggapan hukum adat tidak perlu dicatat karena dia akan tetap ada ketika masyarakat Boti Dalam masih mempercayai leluhur, dewa-dewa, dan kekuatan alam. Paper ini menyimpulkan, setiap komunitas adat memiliki strategi masing-masing dalam menyiasati tekanan modernisasi. Namun, untuk menghindari sikap pasrah terhadap modernisasi, perlu dilakukan pendekatan strategis secara kultural guna menjadikan hukum adat sebagai bagian dari hukum formal.

## 1. Pendahuluan

Pembangunan sejatinya merupakan upaya merubah sebuah kondisi masyarakat dari serba kekurangan menjadi lebih baik. Namun, pembangunan yang bertendensi hanya pada orientasi modern akan melemahkan dan bahkan menghilangkan unsur-unsur budaya tradisional masyarakat. Hukum adat pengelolaan sumberdaya alam merupakan salah satu unsur utama identitas masyarakat adat yang terancam punah. Padahal, pelaksanaan hukum adat merupakan salah satu kriteria untuk membuktikan eksistensi masyarakat hukum adat itu sendiri (Sumardjono, 1999). Hukum adat pada umumnya digunakan oleh masyarakat adat sebagai sumber penyelesaian sengketa, konflik, dan aturan bagi pengelolaan sumberdaya alam.

Modernisasi dalam praktik-praktik pembangunan berdampak buruk bagi masyarakat adat. Misalnya terjadi marginalisasi (peminggiran), pengabaian hak-hak masyarakat hukum adat, serta perubahan sosial-budaya yang mengarah pada penafikkan hukum adat merupakan beberapa contoh dampak buruk tersebut. Kebijakan pemerintah dalam menerapkan hukum modern (hukum nasional) untuk memperlancar program-program pembangunan di sektor pengelolaan sumberdaya alam kerap menyulut konflik vertikal. Misalnya saja konflik antara masyarakat adat Moronene dengan pengelola Taman Nasional Rawa Opa Watumohai; konflik peminggiran masyarakat adat Dayak Simpang, Kalimantan Barat yang lahannya dijadikan Hutan Produksi Terbatas; konflik di masyarakat adat Peminggir, Lampung terhadap pengelola Hutan Lindung; dan konflik antara masyarakat Mesuji dengan PT. Silva Inhutani (Sugiswati, 2012) adalah sebagian kecil dari gunung es konflik vertical pengelolaan sumberdaya alam yang ada.

Diskursus yang telah lama ditinggalkan adalah soal keberadaan masyarakat hukum adat yang memiliki peran sangat penting dalam pengelolaan sumberdaya alam. Beberapa studi menunjukkan, pada umumnya masyarakat adat yang mendiami suatu lokasi sebagai tempat tinggal komunitas mereka, mampu hidup berdampingan secara harmonis dengan alam. Studi-studi tersebut misalnya telah dilakukan pada masyarakat Dayak di Kalimantan Timur yang memiliki pengetahuan lokal pemanfaatan tanaman dan jasa hutan, serta memberantas *illegal logging* (Mulyoutami, *et. al.,* 2009; Magdalena 2013), upaya lembaga adat di Sentani Papua dalam melestarikan hutan (Apomfires, 1998), penerapan hukum adat untuk melawan illegal logging dan melestarikan sumberdaya air di Pulau Lombok (Magdalena, 2013; Prasetyo & Raharjo, 2016)

Kepulauan Nusa Tenggara yang membentang dari Pulau Lombok hingga Pulau Timor merupakan salah satu region di Indonesia yang memiliki keragaman suku, etnik, dan budaya tradisional serta pengetahuan lokal yang telah digunakan sejak lama untuk menyelesaikan dan mengatur berbagai persoalan pengelolaan lingkungan hidup dan kehutanan. Namun, otentisitas dan bahkan keberadaan hukum tradisional itu sendiri kini terancam punah karena desakan pembangunan yang berorientasi modernisasi dengan menggunakan sumber hukum modern.

Studi tentang hukum adat *Awiq-awiq* secara intensif pernah dilakukan beberapa peneliti di Desa Bayan, Lombok Utara. Di antaranya adalah studi proses transformasi transfomasi *Awiq-awiq* dalam pengelolaan hutan adat di Desa Bayan (Jayadi & Soemarno, 2013); Jaminan hukum atas legalitas batas kawasan hutan adat dan pelembagaan *awiq-awiq* ke dalam peraturan desa yang berdampak positif terhadap kinerja lembaga adat dan meningkatkan tutupan hutan (Wulandari, 2013); Analisis spesifik terkait penerapan *Awiq-awiq* di Desa Bayan dalam mendukung konservasi sumberdaya air (Sirajudin, 2009; Prasetyo & Raharjo, 2016); Prinsip-prinsip dalam hukum adat Bayan untuk diterapkan dalam pola permukiman di Desa Adat Bayan (Fitriya *et.al*., 2010).

Meski masih sangat terbatas, terdapat pula sumber akademik lainnya tentang pemanfaatan hukum adat pengelolaan sumberdaya alam oleh masyarakat hukum adat di Nusa Tenggara Timur (NTT). Di antara sumber-sumber tersebut misalnya terdapat tulisan tentang lembaga adat yang berperan dalam menciptakan desain pengelolaan sumberdaya alam secara berkelanjutan di Taman Hutan Raya Herman Yohanes di Kupang (Van Ast, *et. al*., 2014); identifikasi pemanfaatan hasil hutan oleh masyarakat hukum adat Boti dalam hubungannya dengan upaya pelestarian sumberdaya genetik dan sosial budaya (Sumanto & Takandjandji 2014); dan sebuah studi etnografi tentang pelestarian tradisi lisan Natoni pada masyarakat hukum adat Boti (Andung, 2010) dan penerapan hukum adat untuk konservasi sumberdaya alam di desa adat Boti (Prasetyo & Ndolu, 2017).

Meskipun berbagai studi tersebut memiliki andil besar mengidentifikasi keberadaan masyarakat hukum adat yang masih setia menerapkan hukum adat dalam mengatur persoalan-persoalan pengelolaan sumberdaya alam, namun masih sangat sedikit yang membahas secara

spesifik tentang upaya mempertahankan keberadaan hukum adat tersebut misalnya melalui proses pencatatan, mengintegrasikan, dan menginternalisasikannya ke dalam hukum formal. Paper ini berusaha melihat upaya-upaya dari tiga kelompok masyarakat adat di Nusa Tenggara yang berusaha mempertahankan identitasnya dengan menempatkan hukum adat sumberdaya alam sebagai instrumen sentral yang diyakini mampu mempertahankan kebudayaan yang mereka jalani.

## 2. Metodologi

### 2.1. Waktu Dan Lokasi

Data dan informasi paper ini diperoleh dari hasil penelitian di tiga desa adat (Desa Bayan di Lombok Utara, Kampung Waerebo di Manggarai, dan Desa Boti di Timor Tengah Selatan) dilakukan Januari 2016 hingga September 2017.

### 2.2. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara adat pasca kolonial (*postcolonial indigenous interview method*) yang merujuk pada buku *Indigenous Research Methodology* (Chilisa, 2012).

### 2.3. Pengumpulan Data

Data yang dihimpun dibagi menjadi data primer dan data sekunder. Data primer yang pertama dikumpulkan dengan menggunakan teknik *postcolonial indigenous interview method* (Chilisa, 2012, hal. 207-208). Teknik mewawancarai narasumber dilakukan melalui dua cara:

1. Metode wawancara klien (*the client construction story method*) untuk mengkonstruksi cerita terkait dengan entitas lingkungan di sekitar tempat tinggalnya. Metode ini digunakan untuk mewawancarai kepala suku, ketua adat, atau pimpinan masyarakat hukum adat. Informasi yang diperoleh berupa bentuk-bentuk hukum adat pengelolaan sumberdaya alam dan peluang serta tantangan pencatatan hukum adat tersebut.

2. Metode wawancara terfokus pada konstruksi cerita kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan kehidupan orang lain di masyarakatnya (*the focused life-story interview*). Metode ini digunakan untuk mewawancarai perwakilan masyarakat desa adat tersebut yang bukan berasal dari kalangan elite masyarakat adat. Informasi yang diperoleh antara lain mengkonfirmasi hasil wawancara individual tentang bentuk-bentuk hukum adat pengelolaan sumberdaya alam, peluang dan tantangan pencatatan hukum adat tersebut, serta strategi internalisasi hukum adat menjadi hukum formal.

Data primer yang kedua dikumpulkan dengan menggunakan metode *Indigenous Focus-group Interview* (Chilisa 2012, hal. 212). Teknik ini dilakukan dengan mengumpulkan orang berjumlah antara 6-12 orang. Menurut Chilisa (2012) pembatasan jumlah orang ditujukan untuk membuat kelompok yang tidak terlalu besar dan tidak terlalu kecil. Kelompok yang terlalu besar akan membatasi partisipasi setiap orang yang hadir, sedangkan kelompok yang terlalu kecil akan mempersulit kelompok dalam memecahkan persoalan yang ada. Penggunaan teknik ini dimaksudkan untuk mendapatkan informasi yang menyeluruh tentang faktor pendukung eksistensi hukum adat dan sekaligus membahas strategi internalisasi hukum adat ke dalam hukum formal.

Pengumpulan data sekunder dilakukan melalui observasi dan pengumpulan literature. Observasi dilakukan untuk mencatat manifestasi hukum adat yang tampak secara visual. Sedangkan pengumpulan literatur dilakukan untuk mendokumetasi sumber-sumber tulisan terkait hukum adat, baik berasal dari manuskrip yang ditemukan di desa adat, maupun dari sumber-sumber publikasi lainnya seperti instansi pemerintah, non-pemerintah, swasta, maupun internet.

### 2.4. Analisis Data

Data hasil wawancara dianalisis menggunakan teknik analisis the *Four Quadrants of the Medicine Wheel* (Gross *et. al.* 2000 dalam Chilisa 2012, hal.216). Melalui teknik ini, hasil wawancara diinterpretasi ke dalam empat bagian, yakni:

1. Isi (*content*): yang menjelaskan bagaimana budaya, komunitas, keluarga, teman sejawat, pekerjaan, dan sejarah sosial dikonstruksi oleh narasumber.
2. Pikiran (*the mind*): menjelaskan bagaimana proses kognitif seperti wawasan, memori, pengetahuan, dan proses emosi seperti perasaan dan harga diri di ungkapkan narasumber.
3. Tubuh (*the body*): yakni segala aspek fisik narasumber yang mempengaruhi jawabannya, seperti gender, faktor genentik, dan keadaan fisik narasumber.
4. Semangat (*the spirit*): yakni tentang sisi positif dan negatif atas proses sosialisasi terhadap praktek hukum adat serta persoalan metafisik yang dijelaskan narasumber dalam menjawab pertanyaan saat wawancara.

Analisis tersebut dilakukan untuk mempertegas otentisitas jawaban narasumber terhadap pertanyaan yang diajukan. Setiap jawaban dari tiap narasumber ditriangulasi melalui proses sinkornisasi dan verifikasi baik dengan jawaban narasumber lainnya maupun dengan hasil pengumpulan literatur maupun hasil observasi. Hasil analisis disusun secara deskriptif naratif.

## 3. Hukum Adat Di Indonesia

Diskursus hukum adat di Indonesia mengalami pasang surut yang tiada henti. Di era pasca kemerdekaan, terdapat dua arus utama yang mendominasi diskursus tersebut. Pertama adalah arus pemikiran yang menginginkan hukum adat dijadikan sebagai dasar pembentukan hukum nasional (hukum positif) yang berlaku secara umum (universal) bagi setiap warga negara Indonesia. Arus pemikiran ini muncul karena situasi ketiadaan hukum nasional (*anomy of the law*) pasca Indonesia merdeka. Situasi itu dimanfaatkan Belanda dengan melancarkan politik dualisme hukum yang cenderung diskriminatif bagi penduduk asli (pribumi) Indonesia. Dualisme yang dimaksud, di satu sisi diterapkan hukum adat bagi kaum pribumi, sedang di sisi lainnya hukum Eropa diberlakukan bagi orang Eropa dan China yang memilih untuk menjadi warga negara Indonesia pasca proklamasi kemerdekaan 1945 (Sugangga, 1999 hal. 7-9). Berdasarkan arus pemikiran ini, meskipun hukum adat dijadikan rujukan dasar bagi pembentukan hukum nasional namun dia tidak boleh bertentangan dengan kepentingan nasional (Priyanto 2003, hal.12).

Arus pemikiran kedua menyebutkan bahwa hukum positivis telah gagal dalam memenuhi rasa keadilan masyarakat Indonesia yang multi-etnik. Arus pemikiran ini disebut sebagai pendukung hukum *Postmodern* (Surbakti, 2012). Hukum *postmodern* bermula dari pemikiran yang dikembangkan kelompok Study Hukum Kritis (*Critical Legal Studies*) dan dipopulerkan Roberto Mangabeira Unger dan berkembang di negara-negara maju. Inti dari perjuangan kelompok ini adalah melakukan kritik terhadap hukum positivis (Surbakti, 2012, hal.122).

Hukum postmodern menginginkan adanya sistem hukum yang dibentuk dan berlaku untuk melindungi (*protecting*) dan memberdayakan (*empowering*) kelompok masyarakat yang lemah (Surbakti, 2012, hal.124-125). Misalnya dengan melakukan advokasi hukum terhadap masyarakat hukum adat, serta upaya pengakuan eksistensi masyarakat hukum adat ke dalam hukum nasional yang mengatur masyarakat adat secara lokal spesifik, dan pada umumnya bersentuhan baik langsung maupun tidak dengan persoalan-persoalan pengelolaan hutan (Sugiswati, 2012; Sembiring, 2003; dan Sirait, *et. al.* No.24).

Perjuangan kelompok hukum postmodern tidak bermaksud menghancurkan tatanan hukum positif dan menggantinya dengan hukum tradisional. Akan tetapi, penekanan arus pemikiran ini ada pada upaya akomodatif terhadap hukum-hukum tradisional yang selama ini menjadi narasi minor untuk bisa diakui dan bila memungkinkan, diinternalisasi menjadi bagian dari hukum formal, meski hal tersebut terjadi di tataran paling bawah, seperti peraturan desa, sekalipun.

Masyarakat hukum adat di Nusa Tenggara seperti Bayan, Waerebo, dan Boti menjadi menarik untuk dibahas dengan menggunakan aras berpikir hukum postmodern. Sebab, ketiga kelompok masyarakat tradisional ini tengah berjuang untuk tetap mempertahankan eksistensi mereka salah satunya melalui pelestarian hukum adat pengelolaan sumberdaya alam. Sebelum lebih jauh membahas upaya-upaya mereka dalam mempertahankan eksistensi hukum adat, akan dijelaskan terlebih dahulu bentuk-bentuk hukum adat yang ada di masing-masing kelompok masyarakat tradisional tersebut.

## 4. Hukum Adat di Bayan

Hukum adat merupakan cerminan cara berpikir, bersikap, dan berperilaku dari masyarakat adat (Jayadi & Soemarmo, 2013). Oleh karenanya hukum adat akan terus hidup selama masyarakat adat masih ada. Pada masyarakat adat di Desa Bayan, Lombok Utara, dikenal hukum adat pengelolaan sumberdaya alam *awiq-awiq* hutan adat. Hukum adat ini diakui masyarakat setempat sudah ada sejak leluhur mereka mendiami pulau Lombok dengan pusat kebudayaannya di kaki gunung Rinjani sebelah utara tepatnya di desa Bayan saat ini. Meski tidak diketahui awal mula terciptanya awiq-awiq, namun hukum adat ini terus diwariskan dari generasi ke generasi (Jayadi & Soemarno, 2013; Mawardi, 2013).

Awiq-awiq hutan adat Bayan sudah beberapa kali bertransformasi secara dinamis mengikuti derap langkah peradaban. Awalnya hukum adat ini hanya berupa seperangkat aturan larangan, sanksi, dan proses sidang adat saja. Namun, setelah melalui proses pencatatan dan pendokumentasian butir-butir hukum adat, pada tahun 2006, awiq-awiq dilembagakan menjadi Peraturan Desa Nomor 1 tentang pelestarian hutan adat Paer Bayan. Dalam perdes tersebut, konten dari hukum adat bertambah menjadi mengatur tentang lima perkara, yakni hal-hal yang dilarang (tidak diperbolehkan); hal-hal yang diperbolehkan; hal-hal yang diharuskan; sanksi; dan mekanisme penerapan sanksi (Perdes Desa Bayan, 2006; Sirajudin, 2009; Asjanom, 2011, Lanangputra & Mukarom, 2011 dalam Jayadi & Soemarno, 2013)

Perdes tersebut mengatur tentang pengelolaan hutan adat yang ada di wilayah Desa Bayan. Secara keseluruhan, hutan adat di Bayan memiliki luas 83 ha/m$^2$. Luasan tersebut terbagi menjadi empat empat kawasan hutan adat (*pawang*) yaitu *Pawang* Bengket Bayan, *Pawang* Mandala, *Pawang* Tiurarangan, dan *Pawang* Pengempokan. Masyarakat adat Bayan sangat ketat menerapkan hukum adat awiq-awiq sehingga setiap kegiatan atau aktivitas apapun di keempat hutan adat tersebut harus mendapatkan izin terlebih dahulu dari lembaga adat Bayan. Selain mampu meredam pencurian kayu, segala bentuk eksploitasi sumberdaya alam yang ada di hutan adat pun tetap terkendali. Larangan itu mengatur secara detil hingga pada sumberdaya yang terkecil. Misalnya, masyarakat Bayan atau siapapun dilarang mengambil ikan, udang, mencemari

sumber air dengan sabun di dalam kawasan hutan adat. Selain petugas dari lembaga adat, masyarakat pun ikut mengontrol hutan adat yang ada dengan melaporkan ke lembaga adat jika ditemukan pelanggaran awiq-awiq di hutan adat. Perlindungan sumberdaya alam secara kultural dan sosial ini berkorelasi positif terhadap lestarinya mata air yang di sekitar kawasan hutan adat. Air yang dihasilkan dari 18 sumber mata air di dalam hutan adat pada tahun 2014 tercatat mampu menyuplai air bersih bagi sekitar 1.400 lebih kepala keluarga di Desa Bayan dan sekitarnya.

## 5. Hukum Adat di Wae Rebo

Mengacu kepada UU No.41 Tahun 1999 tentang Kehutanan, masyarakat Wae Rebo dapat dikategorikan sebagai masyarakat hukum adat. Masyarakat Wae Rebo merupakan komunitas yang hidup berdasarkan garis kekerabatan menggunakan sistem klan. Dimana, setiap keluarga-keluarga yang tinggal di Kampung Wae Rebo berasal dari satu keturunan yang sama, yaitu anak-anak dari leluhur Maro. Delapan klan tersebut hingga kini terus mewariskan cara hidup dan berinteraksi, baik antar sesama manusia (sosial) maupun dengan alam dan leluhur serta Tuhan (*transendental*) (Yori Antar, 2010). Masyarakat hukum adat Wae Rebo memiliki ketua adat yang bertugas menyatukan komunitas adat agar tetap rukun dan hidup teratur dalam harmoni alam, tradisi, dan ritual-ritual adat.

Masyarakat Wae Rebo memiliki batas-batas wilayah adat yang sangat jelas, mulai dari Rumah, Kampung, dan Kebun, dan mentaati aturan adat berupa upacara-upacara ritual serta norma-norma yang diyakini akan membimbing hidup masyarakat ke dalam suatu keseimbangan, baik secara sosial, budaya, dan ritual. Mekanisme denda terhadap pelanggar norma dan pranata sosial juga masih berfungsi dengan baik. Hidup masyarakat Wae Rebo pun masih sangat tergantung pada alam sekitarnya. Misalnya, kebutuhan pembangunan rumah *Mbaru Niang* hampir seluruhnya menggunakan bahan dari alam/hutan setempat. Selain itu, obat-obatan, hewan, dan serta air bersih, mereka mengandalkan sumber air yang tersedia di hutan-hutan sekitar Wae Rebo (Infest, 2009).

Hukum adat di Wae Rebo belum tercatat dalam dokumen apapun. Dalam proses inventarisasi hukum adat pengelolaan sumberdaya alam, terindikasi bahwa hukum adat masyarakat Wae Rebo tidak memiliki struktur yang mapan akan halnya dimiliki masyarakat Bayan di Lombok Utara. Hukum adat di Wae Rebo masih bersifat implisit dan tersebar dalam ritual dan norma-norma kehidupan yang diterapkan sehari-hari. Manifestasi hukum adat akan muncul dalam tradisi lisan perapalan doa-doa dan mantra pada ritual-ritual adat tertentu maupun nasihat-nasihat yang diberikan orang tua kepada anaknya ketika mereka berkumpul di rumah masing-masing.

Ritual yang paling kuat memanifestasikan hukum adat adalah *Penti* dan *Kasawiang*. Penti adalah proses upacara adat berupa rangkaian ritual yang dilakukan untuk mengawali musim tanam di bulan Beko* atau biasa dirayakan pada 16 November. Menanam adalah symbol kehidupan baru. Makna tahun baru diambil dari proses tumbuhnya tanaman yang ditanam, yang berarti memulai sebuah kehidupan baru. Penti disebut juga "*wuat wini*" yang berarti mempersiapkan benih untuk ditanam. Upacara ini untuk merayakan akhir tahun dan memulai tahun yang penuh berkah. Sehari setelah upacara penti, seluruh masyarakat Wae Rebo menuju ladang untuk mulai menanam jagung dan tumbuhan lainnya.

Sementara itu, *kasawiang* merupakan ritual yang menggambarkan secara kuat manifestasi hukum adat yang mengatur hubungan antara manusia, alam, dan leluhurnya. Kasawiang adalah ritual selamatan pergantian musim (pancaroba), dilakukan dua kali setahun pada bulan Mei dan Oktober. Momen sakral itu dijadikan masyarakat Wae Rebo sebagai pengingat untuk tetap berkomunikasi kepada Mori, Leluhur, dan tujuh titik alam semesta untuk mengharap keselamatan dan kesejahteraan. Melalui ritual itu, orang Wae Rebo akan selalu mengontrol diri untuk tidak mengeksploitasi hutan secara berlebihan.

Hukum adat di Wae Rebo lainnya teridentifikasi pula dalam norma, anjuran, dan nasihat yang biasa diberikan orang tua kepada anaknya atau generasi yang lebih muda. Pertama adalah norma *"Neka Daku Data, Data Daku"* yang artinya "apa yang menjadi milikku tetap milikku, dan milik orang lain adalah tetap milik orang lain. Pesan ini memuat banyak hal, termasuk larangan merampas milik orang lain, mencuri, dan tindak kriminal lainnya. Kedua, norma*"Takung Hang Kolang Latang Ata Tu'a Empo",* adalah ungkapan tentang anjuran untuk selalu menghormati leluhur dengan memberikan sesajian kepada leluhur di setiap ritual adat.

Ketiga, norma *"Lonto Leok Agu Henget Tombo Data Tua."* Norma ini mencerminkan semangat masyarakat Wae Rebo yang selalu mengedepankan musyawarah. Arti dari ungkapan tersebut adalah bahwa segala jenis pertemuan warga Wae Rebo harus dilakukan di rumah gendang (rumah utama *mbaru niang*). Warga duduk melingkar dan mendengarkan petuah orang tua. *Tua Tembong* (tua gendang) adalah pemimpin warga Wae Rebo yang bertanggungjawab menyatukan warga Wae Rebo, terutama dalam kelancaran penyelenggaraan ritual adat.Dan keempat, "*Neka Poka Puar One Pal*," merupakan ungkapan berisi larangan menebang hutan tanpa ijin. Sebelum pemerintah menentukan batas tanah garap rakyat dengan hutan lindung/negara, tetua adat telah menentukannya. Masyarakat Wae Rebo yakin kalau hutan tidak pernah ditebang leluhurnya untuk dijadikan kebun, hingga sekarang. Jika terjadi pelanggaran maka akan terjadi *itang* atau karma.

## 6. Hukum Adat di Boti

Suku Boti merupakan salah satu komunitas masyarakat hukum adat yang ada di Pulau Timor dan masih mempertahankan sistem sosial budaya yang mereka percaya sejak lama. Komunitas suku ini biasa disebut sebagai bagian dari *atoin meto* (suku Dawan). Menurut sejarahnya, wilayah Boti dulunya adalah bekas kerajaan Amanuban, salah satu kerajaan besar yang pernah ada di Timor. Biasanya, setiap kerajaan terdiri atas beberapa suku yang pada tiap suku dipimpin oleh *amaf* atau kepala suku. Secara sosial ekonomi, *amaf* biasanya adalah berasal dari tuan-tuan tanah (seperti marga Benu yang kini berkuasa dan menjadi *usif* (Raja Boti) atau disebut juga raja kecil (Kadati, 2013). Seperti halnya masyarakat adat lainnya di Nusantara, masyarakat hukum adat Boti memiliki keterkaitan yang kuat dengan lingkungan tempat tinggal mereka. Leluhur suku Boti dipercaya sebagai kelompok yang melakukan migrasi dari arah matahari terbit (*neon saet*) dan pada akhirnya menetap di tempat yang kini dikenal sebagai Desa Boti, di Kecamatan Ki'e, Kabupaten TTS.

Suku Boti, khususnya marga Benu, merupakan kelompok suku yang datang dari arah mata hari terbit (*neon saet*). Kelompok ini bermigrasi dengan berjalan ke arah Barat hingga tiba di sebuah tempat yang disebut Lunu. Lunu adalah sebuah desa yang ada di Selatan desa Boti sekarang. Suku Boti menetap sementara di sana hingga kemudian pindah lagi ke tempat yang dinamakan Seki. Di sinilah suku Boti kemudian menetap hingga sekarang dan selanjutnya tempat yang dulu bernama Seki itu dikenal dengan nama Boti (wawancara dengan Namah Benu 2016; Kaka & da Costa, 2007). Suku Boti memeluk kepercayaan Halaika, yakni percaya kepada *Uis Neno* (Dewa Langit), *Uis Pah* (Dewa Bumi), dan arwah para leluhur mereka.

> "Kami hanya percaya pada dua hal, *Uis Neno ma Uis Pah* (Dewa Langit dan Dewa Bumi), tapi kami juga percaya bahwa arwah leluhur selalu melindungi dan menjadi jembatan hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan," (Wawancara dengan Namah Benu, 2016).

Sama halnya seperti di Waerebo, hukum adat di Boti dalam juga belum tercatat dan terdokumentasi. Hukum adat yang menjadi acuan masyarakat Boti untuk mengatur peri kehidupannya sehari-hari, terutama soal pengelolaan sumberdaya alam, masih tersebar dalam

berbagai bentuk produk-produk budaya fisik maupun budaya non-fisik. Namun, dari banyaknya bentuk manifestasi hukum adat tersebut, kiranya dapat dikategorisasi ke dalam tiga bentuk, yakni *Nasi Fain Mate, Banu, dan Bunuk*

*Nasi fain mate* berasal dari bahasa *Dawan* atau *Atoin Meto* yang dalam bahasa Indonesia berarti hutan tempat berdoa bagi masyarakat Boti. Nama ini merujuk pada kawasan hutan adat yang disebut orang Boti sebagai hutan larangan. Hutan ini merupakan tempat yang paling sakral bagi masyarakat Boti. Hutan larangan secara sosial budaya pada dasarnya adalah hutan adat yang dimiliki masyarakat Boti dengan luas sekitar 10 hektar. Di dalamnya terdapat pohon-pohon besar seperti beringin, jati dan mahoni, mata air, altar tempat ritual, dan makam penduduk asli suku Boti. Hutan ini tidak boleh dimasuki oleh siapapun kecuali mendapat ijin dari *Uis Pah* (Dewa Bumi) melalui perantara ritual yang dipimpin oleh Raja Boti. Orang Boti percaya bahwa hutan larangan adalah tempat berkumpulnya roh para leluhur mereka, yang oleh karenanya disebut sebagai nasi fain mate atau hutan tempat berdoa.

Tujuan larangan eksploitasi di hutan larangan adalah untuk menjamin kelestarian mata air dan ketersediaan air bersih bagi masyarakat Boti. Ketentuan larangan di dalam hutan larangan ini berlaku selamanya. Larangan itu antara lain dilarang merusak, mengambil, mencuri, atau memindahkan segala benda apapun yang terdapat di dalam hutan larangan. Hukumannya adalah denda adat, yakni dengan menyediakan kerbau satu ekor, sopi, beras satu karung isi 50 kg untuk dimasak pada upacara adat penyucian kembali atau penghapusan dosa dan peromohonan maaf kepada *Uis Pah, Uis Neno* dan arwah leluhur bagi mereka yang melanggar.

*Banu* adalah aturan adat yang berisi larangan mengambil/memanen hasil dari komoditas tertentu yaitu pinang, sirih, dan kelapa, yang berlaku bagi seluruh masyarakat Boti dan juga pihak asing. Tujuannya untuk menghindari terjadinya krisis panen, menjaga daur hidup/siklus panen komoditas tersebut, menghindari pencurian, dan menjaga kestabilan ekosistem. Upacara *banu* terdiri atas *naik banu* dan *turun Banu*. Dalam ritual *naik banu*, dilakukan upacara yang dipimpin oleh Raja Boti di sebuah tempat yang sudah di tentukan. Penerapan banu biasanya dilakukan di lahan-lahan *mamar* (kebun pertanian lahan kering yang didominasi tanaman pinang, kelapa, sirih). Peristiwa itu menandakan banu sudah berlaku yang berarti orang Boti tidak boleh mengambil pinang, kelapa, dan sirih, sampai dilakukan upacara turun banu yang waktunya ditentukan oleh Raja Boti. Sedangkan ritual *turun Banu* dilakukan setelah 6-8 bulan dari upacara *naik banu*. Raja Boti akan mengumumkan pencabutan larangan mengambil pinang dan kelapa sehingga masyarakat bisa menikmati hasil panen secara bersama-sama. Jika ada orang yang melanggar *banu* maka akan dikenakan sanksi denda berupa satu ekor binatang (babi), beras satu karung isi 50kg, dan sopi.

*Bunuk* pada dasarnya sama seperti *banu*. Namun aturan adat ini bersifat perseorangan. Setiap pemilik tanaman bisa melakukan upacara *naik bunuk* agar buah yang mereka pelihara bisa dinikmati dan tidak dicuri orang lain. Raja Boti tidak memiliki peran dalam ritual *bunuk*. Jika ada yang melanggar *bunuk*, biasanya orang tersebut akan sakit setelah mengonsumsi hasil curian yang sudah dilakukan ritual *bunuk*. Orang tersebut akan sembuh jika kembali ke pemilik hasil curian, mengakui perbuatannya, dan memohon ampun dan maaf dari pemiliknya. Penyakit yang diderita setelah mencuri dari pohon yang dipasang bunuk akan sembuh ketika si pencuri memberikan syarat (barang/binatang) yang diminta oleh pemilik barang curian. Dan yang terpenting adalah si pemilik mengampuni dan mencabut penyakit yang diderita si pencuri supaya semua bisa kembali seperti semula. Hukum adat perseorangan ini masih bisa ditemukan di Boti karena larangannya bersifat personal dan diluar tanggungjawab Raja Boti dan pihak terkait.

## 7. Peluang dan Hambatan Pencatatan Hukum Adat

Karakteristik hukum adat yang bersifat lisan dan termanifestasi secara praktikal dalam ritual-ritual tertentu, apabila tidak diiringi dengan kekuatan masyarakat adat dalam melestarikan hukum adat tersebut maka akan menjadikannya berpeluang untuk punah. Kepunahan hukum adat tentu akan menggoyahkan peradaban dan bahkan eksistensi masyarakat adat itu sendiri. Meski demikian, tiap-tiap masyarakat adat ternyata memiliki strategi masing masing guna memperkokoh hukum adat itu. Diantaranya dengan melakukan pencatatan hukum adat ke dalam manuskrip-manuskrip yang terdokumentasi dengan baik. Dokumen tersebut sangat berguna pula sebagai bahan baku proses internalisasi hukum adat menjad hukum formal.

Pencatatan hukum adat yang sudah sangat baik ditemukan di Desa Bayan, Lombok Utara. Upaya tersebut dilakukan sejak tahun 1990an oleh generasi muda dan menunjukkan hasil pada 2006 dengan dilegalisasinya hukum adat awiq-awiq pengelolaan hutan adat per bayan menjadi Perdes No.1 Tahun 2006 tentang Pelestarian hutan adat Paer Bayan. Namun, kini perdes tersebut mendapatkan tantangan yang cukup berat. Sebab di desa lain juga ada perdes yang mengakui keberadaan hutan adat Bengket Bayan, yakni desa Karang Bajo. Dualisme dasar hukum ini tentu menjadi polemik di antara masyarakat adat di dua desa tersebut.

Pada sisi lain, terdapat kelemahan dari Perdes tersebut yakni belum adanya payung hukum yang kuat di atasnya untuk melindungi legalitas perdes. Padahal di level atas, banyak sekali peraturan perundang-undangan yang mendukung keberadaan hutan adat seperti Permendagri No 52/2014 tentang pedoman pengakuan hutan adat, UU No.41/1999 tentang kehutanan yang di dalamnya juga mengatur hutan adat, UU No.6 tahun 2014 tentang Desa, dan Keputusan Mahkamah Konstitusi No. 35 tahun 2012 tentang amandemen isi UU No.41/1999 terkait status hutan adat yang tidak lagi menjadi hak negara, melainkan hak masyarakat adat. Masyarakat desa Bayan terutama masyarakat adatnya hingga kini berjuang untuk mendorong pemerintah daerah kabupaten Lombok Utara agar bisa memfasilitasi terbentuknya perda yang mengatur dan memayungi hukum adat di level bawah yang sudah terdokumentasikan menjadi Perdes.

Peluang pencatatan hukum adat di Waerebo diketahui ada pada keinginan kuat dari generasi muda dan perangkat desa yang memiliki komitmen untuk memulai pencatatan. Kisah sukses desa Bayan yang berhasil membuat perdes yang bersumber dari hukum adat menjadi motivasi masyarakat Waerebo untuk mereplikasi proses pencatatan hukum adat di kampung tua itu. Meski demikian, beberapa orang dari kelompok tua di Waerebo masih mempercayai bahwa hukum adat yang mereka warisi secara lisan akan tetap ada selama masyarakat setia dengan adat mereka. Sehingga, menurut pandangan kelompok ini, tidak perlu dilakukan pencatatan hukum adat, sebab norma-norma adat tentang pengelolaan sumberdaya alam dan perikehidupan sosial secara umum akan dikuasai oleh orang-orang terpilih yang akan meneruskan kelangsungan tampuk kepemimpinan masyarakat adat Waerebo. Di sisi lain, hambatan tentang pencatatan diketahui pula dari faktor maraknya industry pariwisata di Waerebo. Pariwisata membawa dampak tidak baik terhadap generasi muda yang akan mudah tergoda oleh kehidupan modern dan enggan meneruskan kelangsungan peradaban masyarakat adat yang mereka jalani selama ini.

Pada masyarakat Boti, peran raja sebagai pemimpin adat sangatlah dominan. Raja dapat menjadi penentu apakah hukum adat akan dicatat atau tidak. Selama ini, diketahui bahwa hukum adat tentang pengelolaan sumberdaya alam seperti *nasi fain mate, banu*, dan *bunuk* dipraktikkan secara terus-menerus setiap tahun dan diwariskan secara lisan secara turun-temurun di lingkungan *sonaf* Boti. Dominasi raja dalam menentukan keputusan menjadi salah satu hambatan bagi proses pencatatan hukum adat di Boti. Raja tetap percaya bahwa akan ada orang kharismatik dari garis keturunannya yang akan meneruskan tahta kerajaan Boti. Orang

kharismatik itu tentunya sudah diketahui oleh raja Boti jauh hari sebelum proses pergantian raja, sehingga segala pengetahuan tentang adat istiadat, termasuk hukum adat Boti akan diwarisi secara khusus kepada calon pengganti raja. Dengan begitu, peluang untuk melakukan pencatatan di Boti sangatlah kecil untuk dilakukan. Meski demikian, peluang itu tetap ada. Generasi muda Boti yang hidup secara modern di luar *sonaf* Boti dan ingin kembali melestarikan budaya Boti menjadi aktor kunci bagi upaya proses pencatatan tersebut. Mereka sangat potensial dan memungkinkan untuk melakukan pendekatan kepada raja Boti guna melakukan pencatatan hukum adat dengan menginformasikan manfaat bila dilakukan pencatatan terhadap hukum adat pengelolaan sumberdaya alam yang ada.

## 8. Kesimpulan

Infiltrasi nilai-nilai modernisasi yang semakin kuat membuat masyarakat adat menghadapi tantangan berat untuk tetap bertahan dengan adat istiadat dan budaya mereka guna menjaga pilar-pilar peradaban tradisional yang mereka miliki. Dalam menghadapi tantangan itu, masyarakat adat diuji kesetiaannya untuk tetap berkiblat pada prinsip-prinsip yang dianut sejak para leluhur mereka mendirikan peradaban tersebut. Setiap masyarakat adat diketahui memiliki strategi masing-masing dalam menghadapi arus modernisasi. Salah satunya dengan melakukan pencatatan hukum adat pengelolaan sumberdaya alam seperti yang dilakukan masyarakat adat Bayan, Lombok Utara. Strategi pencatatan itu mengilhami golongan muda dan perangkat desa di Kampung Waerebo. Namun hal itu tampak berbeda dengan masyarakat Boti yang memilih strategi untuk terus melakukan upaya pelestarian hukum adat pengelolaan sumberdaya alam dengan cara-cara yang sudah ada menggunakan tradisi lisan dan ritual-ritual adat serta memilih calon pengganti raja yang memiliki tanda-tanda kharismatik untuk memimpin dan menjaga peradaban tradisional mereka. Hal yang sangat memungkinkan untuk direkomendasikan untuk pencatatan hukum adat adalah dengan membangun kesadaran kolektif dari bawah atau dari masyarakat adat itu sendiri tentang pentingnya pencatatan hukum adat serta penyadaran tentang nilai penting dari hasil pencatatan hukum adat tersebut. Oleh karena itu, penelitian lanjutan yang direkomendasikan untuk mencapai tujuan tersebut adalah dengan melakukan *participative action research* dimana masyarakat adat difasilitasi untuk menentukan keputusannya sendiri terkait pencatatan hukum adat, proses pencatatan, dan serta strategi yang diinginkan.

## Daftar Pustaka

Andung PA. Komunikasi ritual natoni masyarakat adat Boti Dalam Nusa Tenggara Timur, *Jurnal Ilmu Komunikasi* 2010; 8(1), Januari-April: 36-44.

Apomfires, FF. Perubahan institusi adat dan kerusakan hutan pada masyarakat adat Sentani, Irian Jaya. *Tesis Magister*. Universitas Indonesia. Jakarta, 1998; 195 halaman.

Chilisa. B. *Indigenous research methodologies*. Sage Publication, California; 2012.

Fitriya AH, Antariksa, Sari, N. Pelestarian pola permukiman di desa adat Bayan, Kabupaten Lombok Utara. *Jurnal Tata Kota dan Daerah.* 2012; 2(1) Juli : 49-57.

Infest. *Rencana Pariwisata Desa Waerebo*, Innovative Indigenous Flores Ecotourism for Sustainable Trade, Flores, Indonesia; 2009

Jayadi EM, Soemarno. Analisis transformasi awig-awig dalam pengelolaan hutan adat: studi kasus pada komunitas Wetu Telu di daerah Bayan, Lombok Utara. *Indonesian Green Journal*. 2013; 2(2): 39-50.

Kadati WD, de Kok RPJ, Utteridge TMA, Briggs M, Wenten IK, Perwani NM. *Tumbuhan Desa Boti dan Kegunaannya dalam Tradisi Boti Timor Barat, Indonesia*. Kerjasama The Bebali Foundation (YPBB), Ubud, Indonesia & Royal Botanical Garden. Kew. UK; 2013.

Kaka SM, da Costa D. *TTS Ku Firdaus Ku*, Dinas Pariwisata Seni dan Budaya Kabupaten Timor Tengah Selatan. Soe. Indonesia; 2007.

Magdalena. Peran hukum adat dalam pengelolaan dan perlindungan hutan desa di desa Sesaot, Nusa Tenggara Barat dan desa Setulang, Kalimantan Timur. *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan*. 2013; 10(2), Juni: 110-121.

Mawardi. Implikasi kesatuan masyarakat hukum adat dalam pengelolaan tanah kawasan hutan di Kabupaten Lombok Utara (studi terhadap undang-undang no.41 tahun 1999 tentang kehutanan. *Jurnal IUS Kajian Hukum Dan Keadilan*. 2013; 1(3): 553–575.

Mulyoutami E, Rismawan R, Josh L. Local knowledge and management of Simpunk (forest gardens) among Dayak people in East Kalimantan, Indonesia. *Forest Ecology and Management.* 2009; 257: 2054-2061.

Peraturan Desa Bayan No. 1 Tahun 2006, Tentang Pelestarian Hutan/Pawang Adat Paer Bayan, Desa Bayan, Kecamatan Bayan, Kabupaten Lombok Utara.

Prasetyo BD, Raharjo SAS. Penerapan Hukum Adat untuk Konservasi Air: Studi terhadap Awiq-awiq hutan adat di Desa Bayan, Lombok Utara. Prosiding Seminar Nasional: Peran Pengelolaan DAS untuk Mendukung Ketahanan Air. Surakarta 22 September 2016.

Prasetyo BD, Ndolu B. Customary Law to Conserve Natural Resources in Boti Village, Timor Island. Prosiding IUFRO-INAFOR Joint International Converence. Yogjakarta, Indonesia 24-27 July 2017.

Priyanto A. Posisi hukum tradisional dalam perkembangan menuju hukum modern. *Majalah Informasi*. 2003; No.1, Tahun XXXI, Pp. 1-12.

Sembiring R. Kedudukan hukum adat dalam era reformasi. *USU Digital Library;* 2003: 1-7.

Sirait M, Fay C, Kusworo A. Bagaimana hak-hak masyarakat hukum adat dalam mengelola sumberdaya alam diatur, *Southeast Asia Policy Research Working Paper*. No. 24. ICRAF Southeast Asia: 1-32.

Sirajudin. Konservasi sumber daya air berbasis hukum adat masyarakat desa Bayan, Kabupaten Lombok Utara. *Thesis Magister Teknik Sipil,* Universitas Gadjah Mada; 2009:1-77.

Sugangga Ign. Peranan hukum adat dalam pembangunan hukum nasional Indonesia, *Pidato Pengukuhan*. Disajikan pada upacara penerimaan jabatan Guru Besar Madya dalam ilmu hukum perdata (adat) pada fakultas hukum Universitas Diponegoro, Semarang. 27 Nopember 1999.

Sugiswati B. Perlindungan hukum terhadap eksistensi masyarakat adat di Indonesia, *Perspektif.* 2012; Vol. XVII, No. 1, Edisi Januari : 31-42.

Sumanto SE, Takandjandji M. Identifikasi pemanfaatan hasil hutan oleh masyarakat: upaya konservasi sumber daya genetic dan sosial budaya. *Buletin Plasma Nutfah*; 2014. 20(1) : 27-40.

Sumardjono M. Pengakuan keberadaan hutan adat dalam rangka reformasi agrarian, *Makalah disajikan dalam Lokakarya Keberadaan Hutan Adat.* Komite Reformasi Kehutanan dan Perkebunan. Jakarta, 25 Maret 1999.

Surbakti, N., 2012, Dialektika hukum modern dan hukum tradisional dalam bingkai logika revolusi sains, *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 15, No. 2, September, Pp. 121-135.

Van Ast JA, Widarti A, Bal M. The ‘adat’ institution and the management of grand forest ‘Herman Yohanes’ in Indonesia, Timor: the role of design principles for sustainable management of common pool resources. *Conservation and Society.* 2014; 12(3) : 294-305.

Wulandari RR. Peran lembaga adat dalam perubahan penutupan hutan. *Skripsi.* Departemen Konservasi Sumber Daya Hutan dan Ekowisata, Fakultas Kehutanan, Institut Pertanian Bogor. Bogor; 2013:1-21.

Yori Antar (ed). *Pesan dari Wae Rebo: Kelahiran Kembali Arsitektur Nusantara, Sebuah pelajaran dari masa lalu untuk masa depan.* Gramedia Pustaka Utama. Jakarta; 2010.

# Memahami Multikulturalisme dalam Interkoneksi Masyarakat Sumba Barat

*Franciscus Apriwan*

*Dunia Orang Sumba adalah dunia yang terus bergerak dengan penuh ketegangan. Pada satu sisi, tradisi Marapu menginspirasi moralitas pertukaran yang harmonis melalui praktik pertukaran hewan dalam upacara adat (*kedde*). Sementara di sisi lain Orang Sumba sedang berhadapan dengan dunia baru yang penuh dengan kebutuhan hidup dalam sistem ekonomi pasar. Implikasi dari berkelindannya dunia lama dan dunia baru ini mendorong orang Sumba untuk merekayasa upacara adat mereka. Pada penulisan ini saya bermaksud untuk menguraikan interkoneksi masyarakat Sumba Barat sebagai pembentuk identitas orang Sumba Barat yang inklusif.*

## 1. Pendahuluan

Pemerintah kolonial Hindia Belanda pernah membuat berbagai aturan yang rumit mengenai tata perilaku kita dalam berelasi dengan berbagai macam suku bangsa. Tata aturan ini begitu banyak dan hampir mencakup semua aktivitas sosial kita. Aturan-aturan ini dibuat agar masyarakat yang beranekaragam dapat hidup bersama dengan tertib dan tenang atau *rust en orde*. Pada saat itu, kita hidup bersama dengan berbagai suku bangsa, namun kita diatur sedemikian rupa secara terpisah-pisah. Masing-masing kelompok diklasifikasikan berdasar ciri rasial dan dibedakan secara berjenjang dengan orang Belanda dan Eropa berada di puncak hierarki. Tentu saja *rust en orde* adalah cita-cita yang dibangun oleh pemerintah kolonial agar dapat terus berkuasa sambil mengambil pajak dan retribusi. Kebijakan untuk mencapai ketertiban dan keamanan masyarakat pada saat itu diwujudkan dengan menerapkan pluralisme dalam pengertian yang diskriminatif. Belajar dari praktik *plural society* pada masa pemerintahan kolonial, saya pikir perlu untuk mengetengahkan wacana multikulturalisme ini dalam perspektif yang lebih emansipatoris.

Para ahli sudah begitu banyak memberikan penjelasan mengenai multikulturalisme sebagai praktik relasi antar budaya. Di dalam multikulturalisme terdapat semangat untuk mengakui persamaan hak pada tiap entitas kebudayaan. Namun, tantangan multikulturalisme tidak berhenti sampai di sana. Konflik sektarian, diskriminasi kelompok dan marjinalisasi golongan tetap menjadi kenyataan yang kita hadapi sehari-hari. Sebagai upaya untuk memahami persoalan multikulturalisme di Indonesia, saya pikir kita patut untuk memperluas wacana multikulturalisme ini. Sehingga ketertiban dan keamanan tidak terwujud sebagai ekspresi kepatuhan terhadap tuntutan bersama, melainkan sampai pada penerimaan atas kenyataan keanekaragaman itu sendiri.

Sehubungan dengan maksud tersebut, tulisan ini hendak mengajukan penelusuran mengenai multikulturalisme dari sisi timur Indonesia. Saya pikir, hampir seluruh tempat di Indonesia ini akan selalu relevan untuk membicarakan multikulturalisme. Namun demikian, dalam konteks pembahasan ini kita dapat belajar dari masyarakat Sumba Barat yang begitu dinamis mengkontestasikan tradisi dalam perkembangan zaman.

Kajian-kajian mengenai Orang Sumba sudah banyak dilakukan oleh para ahli terutama mengenai kebudayaan penduduk asli. Beberapa tulisan dari para ahli tersebut telah menjadi sumber klasik yang memuat deskripsi normatif mengenai masyarakat tradisional Sumba. Pada satu sisi, sumber-sumber ini dapat menjadi rujukan formal untuk mempelajari adat istiadat.

Namun, di sisi lain, tulisan-tulisan ini dapat mengarahkan pada anggapan umum yang mengkonstruksikan Sumba sebagai masyarakat yang eksotis, kaya tradisi dan statis (Twikromo, 2013).

Kerja antropologi adalah untuk memahami proses sosial dalam hidup berkomunitas agar orang dapat beradaptasi dengan perubahan. Membayangkan Orang Sumba sebagai komunitas yang eksotis dan statis tentu dapat menyesatkan kita semua. Seiring dengan perubahan ekosistem lokal, pertumbuhan jumlah penduduk, dan interkoneksi dengan dunia luar, Orang Sumba sedang berada dalam masa transisi kebudayaan antara dunia lama dan dunia baru. Dunia lama berlandaskan pada etiket hidup Marapu yang mengatur tata cara hidup orang Sumba. Sementara dunia baru menggunakan rasionalitas individu sebagai dampak dari industrialisasi, urbanisasi, dan sistem ekonomi pasar. Bila mengacu pada pandangan Bapak Antropologi Indonesia, ini merupakan tantangan zaman baru, di mana akulturasi antara dunia lama dan dunia baru sedang dialami oleh masyarakat (Koentjaraningrat, 1959). Artinya, antropologi patut memberikan perhatian pada persoalan perubahan kebudayaan yang menghasilkan keberagaman masyarakat Indonesia (Laksono, 2016).

Di sini secara ringkas saya akan mencoba untuk menguraikan dinamika kebudayaan dalam masyarakat Sumba Barat sebagai hasil dari pertautan mereka dengan dunia di sekitarnya. Sehingga kita dapat memahami situasi penuh siasat dalam ketegangan antara dunia lama dengan dunia baru. Mengacu pada situasi ini, multikulturalisme dapat dicermati sebagai hasil interkoneksi komunitas dalam dunia lama dan dunia baru.

Saya berada dalam lingkungan orang Sumba Barat untuk kerja lapangan ini antara bulan Mei-Juni 2017. Penelitian ini merupakan kerjasama Pemerintah Kabupaten Sumba Barat bersama dengan Laboratorium Antropologi untuk Riset dan Aksi (LAURA UGM). Keterbatasan waktu dan kebutuhan untuk mengamati keragaman praktik upacara adat Sumba membuat tim penelitian ini harus terus menerus bergerak dari satu kecamatan ke kecamatan lain. Kami mencoba cara paling efisien untuk dapat sebanyak mungkin terlibat pada upacara adat sambil tetap melakukan wawancara mendalam. Narasumber dalam wawancara mendalam ini kami tentukan berdasar pada pertimbangan partisipasi dan pengetahuan mereka mengenai upacara adat. Selain serangkaian metode pencarian data ini, kami merancang diskusi terpumpun untuk mendapatkan respon komunitas pada topik penelitian. Pada akhirnya, kompilasi data penelitian ini kami analisis menggunakan sekian banyak panduan literatur dan dalam sekian banyak perundingan bersama. Sebagian besar tulisan ini merupakan hasil dari refleksi dan perenungan saya atas proses penelitian tersebut. Sehingga pada akhirnya, segala hal baik dalam tulisan ini merupakan hasil dari segenap orang yang membantu penyusunan artikel ini dan segala kekurangan dalam tulisan ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya sebagai penulis.

## 2. Interkoneksi

Sumba menjadi bagian dari Indonesia dan Indonesia menjadi bagian dari masyarakat Sumba. Interkoneksi masyarakat Sumba dengan dunia di luar sudah dimulai sejak dulu dan bahkan terjadi di pekarangan rumah sendiri. Interkoneksi ini membuka peluang-peluang akulturasi dalam identitas Orang Sumba. Dalam interkoneksi ini terdapat dialog untuk menemukan ruang antara yang dapat memproduksi efek-efek kultural. Mengacu pada Siegel (1997), sejarah bangsa ini bermula dari dampak-dampak yang dimungkinkan karena hubungan-hubungan dalam ruang antara melalui *lingua franca*. Dalam hal ini, *lingua franca* dapat beroperasi pada berbagai ragam budaya justru karena ia tidak pernah menjadi milik salah satu budaya tertentu. *Lingua franca* menjadi bahasa perantara di antara sekian banyak bahasa yang dimiliki

oleh masing-masing budaya. *Lingua franca* digunakan untuk menyampaikan maksud hati dan pikiran seseorang kepada orang lainnya.

Hubungan timbal balik antar budaya melalui *lingua franca* berdampak pada keberanian untuk membayangkan komunitas bersama. Laksono (2016) mengingatkan kita bahwa konstruksi Indonesia kita bersifat dinamik dan diskursif. Artinya, Interkoneksi yang dialami oleh Orang Sumba menimbulkan peluang bagi mereka untuk merekayasa adat tradisi sehingga Orang Sumba dapat selamat dalam kompleksitas relasi dengan orang lain, lingkungan, dan leluhurnya.

## 3. Interkoneksi Orang Sumba Dengan Dunia

Sebuah kapal Inggris karam di daerah Lamboya sisi barat Pulau Sumba pada tahun 1838. Kabarnya seluruh muatan kapal ditawan dan semua awak kapal dijual sebagai hamba. Pemerintah Hinda Belanda di Batavia mengirimkan petugas investigasi untuk menyelidiki persoalan ini. Menurut Kapita (1976: 28) Pemerintah Hindia Belanda sebetulnya lebih berminat untuk memperkuat posisinya di Pulau Sumba. Kabar kapal karam ini dijadikan dalih pemerintah kolonial untuk menempatkan petugas administrasinya di pulau ini.[1] Syarif Abdurahman Bin Abubakar Algadri seorang Islam keturunan Arab ditunjuk menjadi investigator untuk persoalan ini. Ia kemudian mengusulkan kepada pemerintah kolonial untuk melakukan perdagangan kuda dari Sumba ke Timor untuk dijual lagi ke berbagai tempat. Sejak saat itu kuda menjadi salah satu komoditas perdagangan yang menguntungkan. Belakangan, Syarif Abdurahman menetap di sekitar pesisir pantai utara Sumba. Kini kita masih bisa menemui kampung Arab di Hambala, Waingapu. Pada tahun-tahun berikutnya, Sumba menjadi lebih ramai dan sekitar tahun 1880 Zending Protestan mulai masuk dan membuka sekolah. Disusul oleh misionaris Katolik pada tahun 1889 (Vel, 1994: 87-91).

Jauh sebelum kapal karam di Lamboya, pada sekitar tahun 1522 Pulau Sumba sudah tergambar dalam peta Pigafetta[2]. Di peta itu, Pulau Sumba disebut sebagai Pulau Chendan karena di sana-sini Pigafetta banyak melihat pohon cendana (*sandalwood*). Saat itu cendana menjadi salah satu komoditas unggulan di Malaka, sehingga Portugis, Belanda dan Inggris bersengketa untuk mendapatkan monopoli perdagangan komoditas ini. Bila kronik ini kita tarik lagi ke belakang hingga sebelum masa kolonialisme, Pulau Sumba telah banyak disinggahi oleh pedagang-pedagang Cina, Arab, dan Portugis (Kapita, 1976).

Catatan-catatan sejarah ini sangat berharga dalam mengamati keterhubungan dunia luar dengan Sumba. Dari catatan tersebut Sumba terlibat dalam arus komunikasi dunia. Secara bertahap beragam etnis mulai berinteraksi dalam ruang ini. Sayangnya, catatan ini kurang bisa digunakan untuk melacak dampak-dampak yang muncul bagi Orang Sumba sebagai akibat dari keterhubungan ini. Sebab kebutuhan pencatatan lebih banyak untuk kepentingan para pedagang ketimbang buat penduduk lokal. Meskipun demikian, kita dapat melihat betapa Orang Sumba sudah terhubung dengan beragam suku bangsa di nusantara, mulai dari Sabu, Flores, Timor, Banjar, Cina dan Jawa.

Wellem Frederick Djara (2004) mencatat kisah mengenai asal-usul orang Sumba sekaligus cikal bakal istilah yang kita gunakan saat ini. Dalam catatannya Umbu Walu Mandoku

[1] Sejak tahun 1613 Perusahaan Dagang VOC menempatkan petugasnya di Kupang untuk mengawasi pulau-pulau di sekitar Nusa Tenggara TImur.

[2] Antonio Pigafetta adalah teman perjalanan Fernando de Magelhaens seorang pelaut yang mengadakan ekspedisi keliling dunia pada tahun 1519-1521. Sebagai teman perjalanan, Pigafetta banyak menggambar peta penjelajahannya.

adalah seorang musafir yang melakukan perjalanan dari Malaka ke Singapura, lalu Riau, Jawa, Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Rote, Sawu dan kemudian sampai di sebuah Pulau yang olehnya dinamai Humba. Humba diambil dari nama istrinya, sebagai ungkapan rasa suka cita karena berhasil melakukan perjalanan sangat jauh. Di pulau yang ia cintai ini, Umbu Walu Mandoku membangun keluarga hingga turun-temurun menjadi orang-orang Sumba seperti saat ini. Keturunan Umbu Walu Mandoku kemudian membuat tata aturan masyarakat untuk mengelola hak dan kewajiban termasuk urusan perkawinan, hewan dan tanah garapan.

Terdapat beberapa versi dalam kisah asal-muasal orang Sumba. Walau ada variasi di antara kisah tersebut namun semua mengarah pada satu simpul yang hampir sama, yakni cerita mengenai leluhur yang datang dari luar Pulau Sumba. Mereka ini adalah para pengembara. Dalam bahasa suku Lobo, *ndara nda nduka malle, keilla nda nduka lera* yang kurang lebih berarti kuda yang tak pernah berhenti berlari dan burung yang tidak pernah lelah terbang (Kleden, 2013).

## 4. Interkoneksi Orang Sumba Dengan Leluhur

Manusia diciptakan dari tanah liat oleh Ilah tertinggi. Pada mulanya, manusia tinggal di langit bersama penciptanya. Manusia dapat naik turun di antara lapisan langit untuk berkomunikasi dengan Ilah tertinggi. Sampai pada suatu ketika manusia meninggalkan langit untuk turun ke bumi. Sejak saat itu manusia tidak lagi secara langsung berkomunikasi dengan Ilah tertinggi. Satu-satunya cara untuk tetap dapat berhubungan dengan Ilah tertinggi adalah melalui arwah para leluhur yakni *marapu*.

Di dalam ajaran Marapu keseimbangan energi menjadi sumber kebahagiaan dan keselamatan. Simbol keseimbangan itu adalah hubungan antara Ina Mawolo dan Ama Marawi, antara perempuan dan laki-laki nenek moyang orang Sumba (Djara, 2004). Marapu menginspirasi hampir seluruh tata perilaku manusia. Hubungan baik antara manusia dengan *marapu* akan memberikan keselamatan dan ketentraman hidup di dunia. Berlaku pula sebaliknya, ketidakharmonisan manusia dan *marapu* akan menimbulkan bencana dan petaka. Untuk menjaga hubungan baik ini, manusia Sumba melakukan ritual-ritual adat dalam siklus-siklus kehidupannya. Ritual-ritual ini menyatu dengan nilai-nilai masyarakat dan sisi-sisi kehidupan yang lain.

Salah satu ritual yang paling sakral adalah ritual pemakaman. Dalam ritual ini Orang Sumba mengupayakan yang terbaik untuk melakukan pengormatan kepada almarhum dan segenap moyang Orang Sumba lainnya. Pada ritual ini Orang Sumba menyembelih kerbau dan terkadang juga kuda untuk mengantar almarhum di kehidupan yang lain bersama marapu. Kerbau dan kuda dipercayai memiliki roh (*ndewa*) yang akan menghubungkan orang-orang yang masih hidup dengan nenek moyang. Pada prosesi pemakaman ini tamu pelayat membawa hewan kerbau, kuda atau babi yang kemudian disebut *kedde* untuk dipertukarkan.

Di Sumba Barat, nilai benda yang dipertukarkan tidak diukur menurut nilai tukar ekonomi modern. Kerbau tidak dihitung dari harga satuan bobotnya melainkan dari panjang tanduknya. Semakin panjang tanduknya, kerbau akan dianggap semakin istimewa. Nilai-nilai ini ditetapkan dalam konsensus lokal. Benda yang dipertukarkan dianggap penting menurut sistem agama Marapu. Relasi pertukaran hewan dalam ritual menghubungkan Orang Sumba dari waktu ke waktu, sejak nenek moyang hingga cucu cicit Sumba di masa depan. Setiap pertukaran yang dilakukan hari ini merupakan hasil dari perhitungan pertukaran di masa lalu dan sekaligus menjadi panduan untuk melakukan pertukaran di masa depan. Di sini kepemilikan atas benda-benda ini menjadi semakin luas dimensinya karena tidak berkait dengan diri seseorang di satu waktu. Dalam tradisi Orang Sumba, barang-barang ini merupakan hak milik sekaligus pinjaman, simpanan dan mandat yang harus diteruskan pada orang lain. Bisa jadi pemberian berikutnya

baru akan terjadi pada generasi selanjutnya. Sehingga kepemilikan atas suatu barang bersifat komunal dalam ikatan kekerabatan hingga waktu yang tidak berbatas. Di sini keterhubungan waktu antar generasi pada orang sumba terjadi. Sehingga orang sumba dapat menelusuri jejak-jejak asal-usulnya.

Asal-usul menjadi pedoman dalam melihat jati diri seorang Sumba. Melalui asal-usul ini, peran seseorang akan dapat diukur melalui preseden di masa lalu. Sudah menjadi kebiasaan orang sumba untuk meletakkan taring babi dan tanduk kerbau di balai-balai rumahnya. Kebiasaan ini menjadi salah satu cara orang sumba untuk melihat orang sumba lainnya. Hampir semua Orang Sumba yang saya temui selalu bersemangat ketika menjelaskan mengenai tanduk kerbau atau taring babi di rumahnya. Penjelasan ini kemudian akan membawa pada cerita-cerita dari masa lalu mengenai silsilah keluarga, peristiwa upacara, maupun kisah jasa para leluhur. Tanduk kerbau dan taring babi (serta kain dan beberapa benda adat) menjadi jejak-jejak untuk mengingat dan menghubungkan seseorang dengan masa lalu.

Mengupayakan keseimbangan dalam etiket Marapu berarti melakukan praktik ritual adat yang memuat pertukaran untuk kehidupan antar suku (*kabihu*). Mereka yang terlibat dalam pertukaran ini terikat moralitas (atau kontrak) untuk terus melakukan pertukaran. Melalui pertukaran ini, keberlangsungan hidup seseorang serta *kabihu* dijamin melalui relasi-relasi antar orang dan *kabihu* lain yang mengikat (lihat, Mauss, 1992). Dari sini pula Orang Sumba memperhitungkan jati diri seseorang Sumba yang lain dari kekerabatan yang dimilikinya. Biasanya Orang Sumba dapat mengenali satu sama lain bila sudah menyebutkan tempat tinggalnya, nama kampungnya, atau *kabisu*-nya. Dalam banyak hal, saya hampir selalu bisa menemukan pertanyaan-pertanyaan mengenai hal-hal tersebut. Saat seseorang saling berkenalan, pada akhirnya mereka akan dapat menemukan pertautan relasi di antaranya. Perhitungan ini akan menjadi pertimbangan dalam memperlakukan orang lain. Akhirnya asal-usul adalah soal identitas Orang Sumba di hari ini yang turut dibangun dari leluhur dan kekerabatannya.

## 5. Interkoneksi Orang Sumba Dengan Lingkungannya

Kerja etnografi Gunawan (2013) memberikan penjelasan yang baik mengenai relasi antara praktik ritual dengan kehidupan sehari-hari. Kerbau yang dipertukarkan dan dikorbankan pada saat ritual pemakaman menghubungkan dunia sakral orang sumba dengan kehidupan sehari-hari. Orang Sumba tidak hanya membangun keterhubungan dengan leluhur, melainkan juga mengaitkan praktik keseharian antara Orang-orang Sumba dengan lingkungan di sekitarnya.

Orang Sumba tidak dapat dipisahkan dari hewan dan upacara. Mereka memiliki segenap aturan untuk melaksanakan upacara yang melibatkan tukar menukar hewan. Ada tata cara dan pantangan yang harus dijalankan secara turun-temurun. Aturan-aturan ini dengan segenap pengetahuan dalam menjalankannya membuat sekelompok orang asyik dalam suatu arus kegiatan bersama-sama dan berhubungan satu sama lain menurut arus itu. Pesertanya dapat membesar dan mengecil, berkumpul lalu bubar sesuai dengan kondisi yang diciptakan dalam latar (*floor*) yang kemudian disebut Erving Goffman sebagai *focused gathering*. Bila merujuk pada catatan Geertz (1992) mengenai sabung ayam di Bali, peristiwa-peristiwa ini merupakan sebuah rangkaian adegan yang disusun oleh pelakunya sebagai sebuah cara untuk menyatakan kontestasi status sosial.

Praktik resiprositas pada masyarakat Sumba membutuhkan aspek kekerabatan, hewan yang dipertukarkan dan upacara adat yang memungkinkan terjadinya relasi memberi dan menerima. Secara mendasar *Kedde* menjadi cara untuk mempertahankan dan membangun

ikatan sosial antar individu dan komunitas (*kabisu*). Pada upacara semacam ini, keluarga yang berduka mengundang kerabatnya dalam hubungan darah dan hubungan kawin-mawin untuk hadir dalam upacara. Para undangan yang hadir harus membawa kerbau (*karambo*) atau babi (*wawi*) sesuai dengan posisi kekerabatannya. Selain membawa *kedde* berupa hewan, pelayat yang diundang juga dapat hadir dengan membawa kain/sarung atau uang dalam amplop. Dalam hal ini, pertukaran dalam upacara pada masyarakat Sumba menjadi arena yang memuat adegan-adegan dalam menunjukkan kemampuan seseorang dalam hubungan dengan masyarakat di sekelilingnya. Bila ada ketimpangan antara kedua belah pihak maka pertukaran akan berlaku asimetris dan menimbulkan perselisihan.

Sumber dari tukar menukar hewan ini adalah relasi kekerabatan akibat perkawinan. Kerbau dan kuda yang dibawa oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan disebut sebagai *belis* (mahar perkawinan). Besaran dan tahapan pemberian *belis* ditentukan dari negosiasi yang ketat dalam kedua belah pihak keluarga besar. Secara umum, *belis* perkawinan mengacu pada besaran *belis* dari ibu karena dianggap sebagai pengganti susu ibu. Laki-laki sumba yang hendak melamar gadis harus memenuhi tuntutan *belis* ini. Pemberian *belis* dari pihak laki-laki kepada keluarga pihak perempuan bisa berlanjut sampai dengan setelah perkawinan. Biasanya pemberian berikutnya adalah pada saat ada peristiwa kematian. Kelanjutan dari pemberian dan penerimaan hewan dan benda adat ini yang kemudian menjadi jalinan ikatan sosial di antara kedua pihak keluarga. Pertukaran ini membuat pihak pemberi dan penerima terlibat dalam relasi timbal balik.

## 6. Ritual Penuh Ketegangan

Interkoneksi Sumba Barat dengan dunia luar terus berlanjut semakin intens yang mendorong Orang Sumba untuk terus beradaptasi. Saat ini Orang Sumba sedang berahadap-hadapan dengan ketimpangan ekonomi, perubahaan pola ekosistem, migrasi, dan penetrasi sistem ekonomi pasar. Kondisi ini mendorong orang sumba untuk bersiasat dalam hidup sehari-hari. Siasat ini menggunakan jalan tradisi yang telah diakomodasi oleh etiket marapu untuk menggapai hidup ideal dalam ekonomi pasar.

Saya masih ingat betapa saya terheran-heran melihat banyaknya hewan dipertukarkan dalam sekali upacara. Beberapa di antaranya akan segera dipotong sebagai penghormatan kepada leluhur dan dagingnya dibagi-bagi secara proporsional. Mata saya terbelalak melihat puluhan babi tergelepar di halaman rumah. Satu dua ekor babi masih memekik, kakinya terikat tali dan darah masih mengucur dari ketiaknya. Orang-orang membawa parang kesana-kemari, mengiris-iris babi yang sudah mati lemas. Parang yang tajam bisa membuat kaki babi terpotong dalam sekali tebas. Irisan-irisan daging kemudian diletakkan di atas lembaran daun pisang. Di sekitar tumpukan daging babi ini berdiri seseorang memakai jaket jeans dan celananya dibalut tenun khas laki-laki sumba. Ia mengiris-iris daging menjadi bagian-bagian yang lebih kecil dengan ukuran yang nyaris sama. Ia tampak sangat serius dan hati-hati. Di depannya, seorang anak muda sedari tadi berdiri sambil membolak-balik buku tulis lusuh. Di dalam buku itu terdapat daftar nama para tamu undangan *kedde.* Catatan ini yang akan menjadi panduan untuk menentukan besarnya balasan yang diterima para tamu undangan. Bila anak muda ini melakukan kesalahan pencatatan, pesta hari itu akan kacau balau.

Orang Sumba sangat berhati-hati dalam melakukan praktik tukar menukar hewan dalam upacara. Bagi Orang Sumba, tidak sembarang orang bisa ikut dalam upacara adat. Hanya orang-orang yang mendapat undangan yang bisa terlibat dalam upacara. Seseorang baru bisa mendapatkan undangan ketika memiliki sejarah pertukaran hewan di masa lalu dengan pemilik upacara. Sehingga asal-usul seseorang menjadi acuan sejarah tukar-menukar hewan dalam

masyarakat Sumba. Atau dengan cara pembacaan yang lain, tukar menukar hewan menjadi acuan atas asal-usul seseorang.

Pesta ini adalah peristiwa umum di Sumba Barat. Mereka membuat pesta untuk mendinginkan rumah yang baru saja selesai dibangun. Menurut kepercayaan Marapu, rumah akan memiliki jiwa setelah darah hewan tertumpah di halaman mereka. Selain upacara masuk rumah, orang sumba juga membuat upacara-upacara untuk memperoleh keselamatan dan ungkapan rasa syukur. Upacara-upacara ini kemudian dikenal sebagai upacara angkat jiwa.

Bila mengacu pada pola pertukaran dalam etiket Marapu, upacara masuk rumah dan angkat jiwa berada di luar daur hidup. Beberapa Orang Sumba yang saya temui mengungkapkan bahwa ini adalah upacara-upacara tambahan di luar upacara untuk kematian. Dalam upacara semacam ini, tidak ada kerbau yang dipotong. Hanya babi yang ditikam dan dibagi-bagi dagingnya. Namun upacara ini juga melibatkan tukar menukar hewan seperti pada *kedde* kematian. Karena di luar daur hidup, Orang Sumba bisa membuat upacara semacam ini dalam jumlah yang tidak terbatas.

Kini Sumba Barat sedang bergegas. Industrialisasi telah mengubah wajah Sumba. Padang untuk memberi makanan hewan sudah makin sempit. Kini kita sudah amat jarang melihat anak muda di sekitar Sumba yang menggiring kuda atau kerbaunya ke padang. Kini mereka sudah bekerja di kantor atau di hotel, menjadi pedagang atau merantau. Di rumah merekapun sudah tidak ada kandang. Hewan-hewan makin sulit untuk dipelihara karena membutuhkan waktu, tenaga juga ketersediaan lahan untuk merumput. Lantas bagaimana cara Orang Sumba untuk memenuhi tuntutan adat dalam menyediakan hewan? Lalu apa jadinya bila sudah ingin melamar anak gadis? Darimana kuda dan kerbau bisa didapatkan?

Pada saat-saat seperti itu, mereka akan mengadakan acara kumpul tangan. Dalam kumpul tangan, teman-teman dekat dalam pergaulan semasa sekolah, di kantor, atau di manapun bisa dimintai tolong untuk membantu menyediakan *belis*. Siapapun dapat terlibat dalam acara semacam ini selama memiliki kedekatan pertemanan. Orang Sabu, Orang Rote, Orang Jawa dan dari mana pun asalnya bisa ikut menyumbang hewan. Orang Sumba secara sadar mengundang seseorang di luar ikatan kekerabatan untuk terlibat dalam relasi pertukaran hewan dalam keluarganya.

Peningkatan frekuensi upacara juga diiringi dengan perluasan jaringan kekerabatan yang terlibat dalam pertukaran hewan. Pedoman *kedde* bagi Orang Sumba adalah relasi keturunan dan selisih *belis* yang belum tuntas. Namun, pada praktik sehari-hari, hubungan baik dalam pergaulan dan relasi struktural dalam pekerjaan dapat membuat seseorang terlibat pertukaran. Kita dapat melihat orang sumba sebagai entitas yang terbuka dan membangun keterhubungan yang justru di dorong dari kebutuhan untuk memenuhi tuntutan adat.

Sekian banyak kerbau yang dipotong, sekian banyak babi yang ditikam pada hari upacara akan menjadi cerita-cerita kebanggaan dikemudian hari. Taring babi akan digantung di balai-balai yang letaknya sedikit tersembunyi tapi setiap orang akan tetap dengan mudah menemukannya.[3] Taring babi ini digantung secara berjajar seturut ukuran panjang taringnya. Semakin panjang taringnya mereka akan semakin mudah mengingat kesejarahannya. Biasanya mereka akan tahu persis taring babi yang panjang itu diberikan oleh siapa dan pada peristiwa upacara semacam

[3] Taring babi yang saya maksud dalam penulisan ini merujuk pada tulang rahang babi. Dalam setiap upacara adat kepala babi dan kerbau yang dipotong akan menjadi milik tuan pesta. Kepala babi akan dipotong lagi, dan bagian rahang dipisahkan untuk dikuliti. Begitu pula dengan kepala kerbau yang akan dipotong bagian tanduknya. Biasanya pemilik pesta akan menjemur taring babi dan tanduk kerbau ini pada hari-hari setelah upacara, sebelum kemudian digantungkan di balai-balai.

apa. Sayangnya, kebanyakan dari mereka lupa asal-usul tengkorak babi yang tidak bertaring. Begitu pula dengan tanduk kerbau. Orang Sumba membangun persona dan sejarahnya melalui jajaran tanduk kerbau. Semakin panjang tanduk kerbau yang diletakkan, sosok seseorang akan makin agung. Tanduk kerbau dan taring-taring babi ini seperti menjadi monumen yang bisa membangkitkan ingatan di masa lalu, mengenai pemberian dan penerimaan yang telah terjadi dalam relasi kekerabatan.

Bila gagal menempatkan siasat pertukaran hewan seperti di atas, Orang Sumba akan terperangkap dalam kontestasi *kedde*. Pada prosesi *kedde,* Orang Sumba mengkontestasikan harkat dan martabat dirinya dan *kabisu*-nya (Kleden, 2013). Dalam siasat ini, Orang Sumba sedang mengandalkan tata ekonomi berdasarkan moralitas pertukaran tradisional sambil mencoba mengakselerasikan diri pada sistem ekonomi pasar. Artinya Orang-orang Sumba mentautkan ekonomi tradisionalnya sebagai sumber hutang untuk modal berpartisipasi dalam sistem ekonomi pasar. Semakin intens keinginan untuk maju dalam ekonomi pasar semakin dalam ketergantungannya pada relasi utang-piutang tradisional berdasarkan pertukaran jasa, hewan, kain, dan sumber daya lokal.[4] Tanah bisa digadai atau dijual dan pendidikan anak bisa kandas akibat paksa diri dalam melakukan *kedde*.

Namun, bila seseorang tidak dapat hadir dan membawa hewan *kedde,* ia tidak dapat menunjukkan posisinya dalam arena pertukaran. Tidak ada adegan-adegan untuk menunjukkan kemampuan diri pada para hadirin. Ketidakhadiran dalam pesta berarti kehilangan arena untuk dapat dilihat dan diakui kemampuannya. Bahkan absennya seseorang dapat disebut sebagai ketidakmampuan keluarga (*kabisu*). Sebab hewan yang diserahkan dalam *kedde* diandaikan sebagai milik suatu *kabisu*. Bila seseorang tidak dapat hadir membawa hewan, orang yang mengundang dapat beranggapan *kabisu* yang bersangkutan tidak mampu menjalankan pertukaran dalam kelompoknya. Artinya, ketidakhadiran satu orang berarti ketidakhadiran satu kelompok keluarga.

Tukar menukar hewan dalam *kedde* memiliki prinsip dan aturan yang ketat. Pelanggaran atas aturan-aturan ini bisa berdampak pada pengasingan sosial. Seseorang bisa menjadi begitu dihormati atau begitu direndahkan melalui kontestasi dalam *kedde*. Prinsipnya, hanya orang-orang yang memiliki hubungan kekerabatan yang bisa diundang untuk membawa kedde. Namun pada praktiknya, Orang Sumba membuka peluang (melamar) untuk membangun ikatan baru di luar relasi kawin mawin dan keturunan (*fictive kinship*[5]) melalui relasi memberi dan menerima hewan dan barang.

Di sini ketegangan itu terjadi. Orang luar dapat di-sumba-kan melalui praktik-praktik pertukaran semacam ini. Namun di sisi lain, Orang Sumba bisa diasingkan dari *kabisu*-nya bila tidak dapat memenuhi tuntutan adat. Melalui praktik melamar ini, Orang Sumba membangun keterhubungan atau keterputusan dengan orang lain, terhadap sesama orang sumba atau bahkan di luar Orang Sumba.

## 7. Kesimpulan

Mengacu pada penjelasan James T. Siegel (1997: 7) mengenai pembentukan sejarah identitas Indonesia yang dibangun berdasar koneksi-koneksi antara sumber lokal dan yang

[4] Baca Naskah Akademik Rancangan Peraturan Daerah Sumba Barat tentang Budaya Hidup Hemat tahun 2017.

[5] *Fictive kinship* merupakan hubungan kekerabatan yang seolah-olah ada dan terjalin tapi sebetulnya tidak ada. (Kleden, 2013)

berasal dari luar. Kita dapat memahami sejarah identitas Orang Sumba yang disusun berdasar pada interkoneksi antara sumber lokal dengan yang datang dari luar. Sehingga Orang-orang Sumba adalah orang yang berhasil menghubungkan lokalitas dirinya dengan dunia di luar Sumba. Gejala interkoneksi Orang Sumba merupakan rangkaian keterlibatan Orang Sumba dengan dunia di luar sumba dalam membentuk identitas.

Orang Sumba percaya bahwa moyang mereka datang dari luar. Keberanian untuk membayangkan terlibat dengan dunia luar ini membawa orang sumba pada gerak dinamis di tiap perubahan zaman. Mereka membangun keterhubungan dengan sesama untuk bisa terhubung dengan leluhur dan pada akhirnya tetap bisa berhubungan dengan Ilahi. Keterhubungan ini tidak bersifat statis. Orang Sumba secara kreatif membuat modifikasi sehingga memungkinkan ada variasi kebudayaan dan bersifat inklusif. Walaupun demikian, terdapat ancaman bila Orang Sumba gagal menempatkan praktik budaya sebagai arena kontestasi.

Memahami Orang Sumba yang inklusif sekiranya dapat melalui sejarah interkoneksi yang terbangun antara masyarakat Sumba Barat dengan dunia luar. Bukan saja dunia mendatangi Sumba, namun Sumba pun terlibat dalam arus-arus dunia. Sehingga berbicara mengenai multikultularisme kita dapat belajar dari Orang Sumba yang membangun interkoneksi ini sehingga memungkinkan pertukaran pengalaman dan pengetahuan untuk membentuk identitasnya.

**Daftar Pustaka**

Anderson, B. 2008. *Komunitas-komunitas Imajiner: Renungan tentang Asal Usul dan Penyebaran Nasionalisme*, diterjemahkan oleh Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Geertz, C. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Gunawan. 2013. “Kerbau untuk Leluhur: Dimensi Horizontal dalam Ritus Kematian Pada Agama Merapu” dalam *Jurnal Komunitas* 5 (1), hal. 93-100, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Semarang.

Kapita, Oc. H. 1976. *Sumba di Dalam Jangkauan Jaman. Panitia Penerbit Naskah-Naskah Kebudayaan Daerah Sumba*. Waingapu: Dewan Penata Layanan Gereja Kristen Sumba

Kleden, D. 2013. *Politik Resiprositas Kedde*. Yogyakarta: Andi Offset.

Laksono, P.M dkk. 2016. *Antropologi Pendidikan*. Yogyakarta: Kepel Press.

Mauss, M. 1992. *Pemberian*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Siegel, James T. 1992. *Fetish, Recognition, Revolution,* Princetonm. New Jersey: Princeton University Press.

Vel, Jacqueline. 1994. *The Uma Economy: Indigenous Economy and Development Work in Lawonda, Sumba (Eastern Indonesia).* Wageningen : Landbouwuniversiteit.

# Manajemen Pengelolaan Hutan Gambut Dan Pembangunan Lokal Berbasis Multietnis Di Sungai Beras, Mendahara Ulu, Tanjung Jabung Timur, Provinsi Jambi

*Annise Sri Maftuchin*

*Tulisan ini menjelaskan pola pengelolaan hutan lestari bebasis multietnis di Sungai Beras Tanjabtim Jambi. Keberadaan pendatang dalam suatu wilayah, seringkali diasumsikan bahwa wilayah tersebut rentan terhadap konflik. Sungai Beras merupakan salah satu desa dengan keragaman penduduknya terdiri dari etnis Jawa, Banjar, Bugis, Melayu, Sunda dan Batak. Mayoritas masyarakatnya adalah masyarakat transmigran swadaya yang membuka perkampungan dengan cara membeli Pancong Alas dan mengelolanya secara ramai-ramai. Jika dilihat dari kedudukan masyarakat yang sangat heterogen, memberi ruang tersendiri bagi munculnya konflik etnisitas berbalut kepentingan ekonomi. Akan tetapi, Sungai Beras memberikan kenyataan yang berbeda. Sejak program-program NGO masuk dan dibarengi dengan kebijakan pengelolaan hutan berbasis sosial oleh pemerintah, desa ini justru menjadi desa percontohan Perhutanan Sosial. Fenomena ini menarik untuk dijabarkan secara rinci, terlebih lewat diskripsi etnografi dan wawancara mendalam. Tentunya ikatan patro-kline sangat mempengaruhi bagaimana relasi positif dibangun disana. Apalagi tulisan ini didasari pada permasalahan bagaimana masyarakat Sungai Beras memanajemen pola pengelolaan hutan? Mengapa persoalan perbedaan multietnis tidak mencuat menjadi ancaman konflik tersendiri? Banyak faktor yang bisa mempengaruhi peredaman ancaman konflik disana. Meminjam pandangan ekonomi Rasional Popkin dan Patron-kline Scott penulis mencoba menjabarkan ikatan relasi yang dibangun antara etnis satu dengan lainnya dalam pengelolaan sumber daya alam.*

## 1. Pendahuluan

Kepadatan penduduk di Jawa dalam kurun waktu 1961 telah mencapai 477 jiwa per Km² (Levang, 2003: hlm47). Jumlah ini terus meningkat , mengakibatkan kepadatan penduduk yang tidak terduga dan kebutuhan serta penggunaan lahan meningkat. Permasalahan tersebut mengakibatkan terjadinya involusi pertanian lebih cepat, sehingga tanah produktif terpecah dan menghasilkan “kemelaratan yang ditanggung bersama” (Geertz,1983). Pemerintah orde baru kemudian mengeluarkan kebijakan pemerataan penduduk sebagai target pembangunan lewat program transmigrasi. Program transmigrasi ini kemudian dinamakan Pelita yang dimulai sejak 1967- 1989. Dari program pelita I hingga pelita IV, sebanyak 1.630.000 KK telah melakukan perpindahan ke Sumatera dan Kalimantan (Levang, 2003). Program tersebut, membawa misi perluasan dan penguatan pertanian untuk mencapai target swasembada beras dalam pembangunan ekonomi Indonesia.

Berdasarkan data levang (2003) bersamaan dengan adanya program transmigrasi, penyusutan area hutan terus berkurang[1]. Penyusutan ini dikarenakan adanya pemberian fasilitas wilayah perladangan bagi masyarakat tran terutama di Pulau Sumatera. Dalam program transmigrasi, kelompok masyarakat yang melakukan ini disebut sebagai tran spontan. Tran spontan sendiri memiliki tiga penggolongan yakni golangan kelompok penerima bantuan tanah

[1] www.wri.org mencatat program transmigrasi, yang berlangsung dari tahun 1960-an sampai 1999, setidaknya telah menghilangkan hampir 2 juta ha luasan lahan hutan. Belum lagi, peningkatan transmigrasi "spontan" meningkat, karena penduduk pindah ke tempat yang baru untuk mencari peluang ekonomi yang lebih besar, atau untuk menghindari gangguan sosial dan kekerasan etnis.

perladangan dan uang,golongan penerima batuan tanah perladangan saja dan golongan tidak menerima bantuan apapun (levang, 2003: hlm 21). Adanya pemberian kuasa kepemilikan lahan bukaan hutan secara perlahan memberi peluang pada proses penguasaan lahan baru oleh masyarakat Jawa. Akan tetapi, hal ini tidak berlaku bagi mereka yang menjadi tran spontan tanpa bantuan.

Mayoritas masyarakat tran spontan melakukan, transmigrasi ke wilayah kijang Riau[2]. Tidak diketahui berapa jumlah jiwa yang melakukan perpindahan ke sana, namun rata-rata masyarakat Jawa yang bermukim di wilayah gambut Jambi merupakan masyarakat tran spontan yang bukan langsung dari Jawa, melainkan dari tempat awal perpindahannya di Sumatera. Sebagian besar berasal dari Pulau Kijang Riau. Perpindahan ini diakibatkan dinamika ekonomi yang mereka hadapi di tempat transmigrasi pertama. Seringkali faktor ketidaksuburan lahan pertanian menjadi alasan untuk perpindahan. Sifat ini tidak hanya dilakukan oleh Suku Jawa, melaikan juga suku lain seperti Bugis dan Banjar. Gambaran ini sama seperti yang terjadi dalam sejarah pembukaan Desa Sungai Beras.

Mayoritas penduduk Sungai Beras merupakan tran spontan. Jika dikaji berdasarkan studi Levang (2003) maka akan terjadi konflik terhadap penguasaan lahan akibat motif perpindahan adalah perbaikan ekonomi. Terlebih lagi masyarakat Sungai Beras merupakan masyarakat yang heterogen dengan keragaman suku yang berbeda. Tentu hal tersebut memberi ancaman tersendiri bagi keberadaan hutan.

Rawannya konflik pada transmigrasi sebenarnya telah dijelaskan dalam penelitian Levang (2003). Dalam buku "Ayo ke Tanah Sabrang" sejak tahun 70-an konflik kepentingan mucul akibat adanya peruhaan baik swasta dan BUMN yang mengkonversi hutan menjadi perladangan[3]. Permasalahan ini mengakibatkan perambah hutan, Transmigran, pemilik perkebunan dan petugas hutan dianggap sebagai musuh masyarakat lokal. Hal ini mengakibatkan 13.000 Keluarga terusir dari Gunung Balak ke bagian utara Lampung. Tidak hanya itu penelitian lain tentang konflik etnisitas juga dipaparkan oleh M.Nawawi, dkk. (2012). Dalam penelitian berjudul Dinamika Etnisitas dan Konflik Politik pada Pemilukada, dia menjelaskan, ketidak relaan salah satu pihak dari etnis yang berbeda, dilatarbelakangi adanya ketimpangan kebijakan yang mengarah pada kepentingan ekonomi, sarana prasarana dan sosial pada suatu kelompok. Secara tidak sadar adanya konflik etnisitas terbentuk karena adanya amok atau latah dikelompok tersebut. Situasi memicu perpecahan atau juga memicu persatuan. Dalam kasus konflik etnisitas, amok atau latah merupakan rangsangan solidaritas atas nasib kepasrahan yang diwujudkan oleh masyarakat lokal atau kaum mayoritas. Penelitian masalah konflik etnisitas juga diteliti oleh Razak (2015) mengenai adanya ketegangan etnis di Sulawesi terkait pemekaran wilayah. Paparan Razak (2015) menjelaskan adanya fakta kesejarahan tentang etnis Bugis Patijo yang merasa kelompok mereka berbeda dan berhak memiliki wilayah otonom sendiri. Pemekaran wilayah kemudian difungsikan sebagai solusi utama untuk meredam perbedaan. Disisi lain, wilayah yang terlalu luas membuat pembangunan dianggap tidak merata. Dialektika juga terjadi antara Kabupaten Pinrang dan calon kabupaten baru Pinrang Utara. Hal ini kemudian menghasilkan konflik politik antar etnis yang tertutup.

---

[2] Informasi ini didapat dari salah satu pelaku transmigrasi spontan yang memindahkan area pertaniannya ke wilayah yang berpotensi besar. Pelaku transmigrasi spontan rata-rata tidak memiliki sarana dan prasarana cukup. Mereka melakukan transmigrasi diluar program pemerintah atau telah terjadinya kegagalan pengembangan ekonomi pada program pemerintah.

[3] Di wilayah Sungai Merang Sumsel *(dalam www.mongabay.co.id, April, 2015*), keberadaan hutan desa yang merupakan salah satu unit program perhutanan sosial, justru menjadi sasaran illegal loging. Tentunya hal ini menjadi gambaran tersendiri bagaimana kebutuhan ekonomi justru menjadi latar belakang konflik manusia dengan alam.

Beberapa penelitian tentang konflik tersebut didasari dari pemahaman Identitas melahirkan kontestasi dalam memperebut-kan kekuasaan berdasarkan teritorial ataupun demografi (Abdillah, 2002). Berbeda dengan dengan mayoritas penelitan yang ada, penelitian ini membahas manajemen pengelolaan sumber daya hutan gambut berbasis etnisitas. Heterogenitas identitas justru melahirkan harmonisasi masyarakat di Desa Sungai Beras. Padahal mayoritas sejarah masyarakatnya adalah transmigrasi spontan. Hal unik tersebut menarik untuk ditelaah lebih lengkap. Cakupan pembahasan akan difokuskan pada manajemen pengelolaan hutan lewat masyarakat yang multietnis tersebut. Hal ini tentu belum pernah dibahas dalam kajian penelitian lainnya. Terutama adanya efek positif dari sinergi Patron-klien yang dibangun antara masyarakat dan kepala desanya.

## 2. Metodologi

Penelitian ini dilakukan di wilayah Desa Sungai Beras Kecamatan Mendahara Ulu Kabupaten Tanjung Jabung Timur. Adapun metode yang digunakan adalah etnografi dengan basis penelitian kualitatif, dimana pendekatan ini difungsikan untuk mellihat permasalahan yang dihadapi masyarakat Sungai Beras secara natural hingga mendekati *Empirical Verification* (Koentjaraningrat,1958:10). Pendekatan etnografi mengutamakan pengamatan dan wawancara (open interview dan indepth interview ) dalam proses pengumpulan data. Pengamatan lebih diarahkan proses komunikasi apa yang terbangun pada masyarakat Sungai Beras? Bagaimana membangun komunitas masyarakat di tengah kelangkaan kebutuhan lahan dan pangan? Selain itu juga, focus penelitian akan diarahkan pada pemerintahan,NGO dan kelompok KTH yang ada dalam KPHD.

Teori yang digunakan dalam menganalisis penguat multi etnis dalam pengelolaan sumberdaya alam di wilayah gambut adalah pandangan patron-klien Scott dan ekonomi rasional Popkin. Scott menjelaskan relasi menjadi unsur terpenting dalam menjalankan norma dalam nilai pertukaran. Relasi ini berbeda dengan persaudaraan, tapi cukup menguntung kan satu sama lainnya (Scott,1994,). Teori ini kemudian dibenturkan dengan sifat rasional petani yang juga bekerja ditengah jaminan pendidikan anak dan jaminan hari tua melalui komoditas tanaman pertanian (Popkin, 1986 ). Kedua teori tersebut saling melengkapi dan digunakan untuk menjabarkan fenomena etnisitas, perpindahan, ekonomi yang bersinggungan langsung dengan wilayah hutan. Penjabaran teori ini akan dibantu dengan konsep lain seperti teori pemberian yang mutlak memperkuat adanya moralitas dari patron-klien disana.

## 3. Multietnis Sungai Beras

Sungai beras merupakan salah satu desa di Kabupaten Tanjung Jabung Timur. Wilayah menjadi ekspansi masayarakat tarnsmigrasi spontan sejak 1972. Dari data kependudukan dari Tahun 2008-2013 perkembangan penduduk telah mencapai diatas 3000 jiwa. Wilayah ini dibuka pada 1968. Awalnya wilayah ini merupakan ladang pertanian dan berkembang menjadi desa setelah adanya pembelian SK Pancong[4] oleh masing-masing individu. Secara kewilayahan desa ini berbatasan dengan Desa Pematang Lumut di sebelah Barat, Pandan Sejahtera di sebelah timur, Sinar Wajo di sebelah utara dan Merbau & Bhakti Idaman di sebelah selatan. Awalnya daerah tersebut merupakan hamparan hutan dan rawa sepanjang pematang sungai bendahara.

---

[4] SK Pancong Alas merupakan surat keterangan yang dikeluarkan pesirah ataupun camat dengan izin hak pengelolaan kawasan hutan. Pada kawasan gambut, jenis surat ini umum ditemuai sebagai dasar adanya kegiatan alih lahan hutan menjadi pemukiman.

Pada 1968 Pak Imam Husaini bersama pamannya Pak Arbain mencoba peruntukan membelah rimbunnya nipah disungai batang hari untuk dijadikan lahan perladangan padi. Mereka hanya berbekal sabit, cangkul dan parang untuk membuka pinggiran sungai Batanghari. Panjang bukaan mereka dari wilayah Sungai Buluh hingga Sungai Apok dengan lebar 300 m.

Pembukaan wilayah ini kemudian berkembang menjadi pemukiman setalah rombongan transmigrasi spontan berlahan-lahan mulai membangun pemukiman disana. Pembukaan kawasan hutan saat itu hanya bisa dilakukan oleh orang yang memegang hak pembelian SK Pancong seharga Rp. 240.000,-. Pak Imam Husain selaku pemrakarsa pertama menjelaskan:

> ”*Sungai Beras itu yang buka banyak, Mbak. Dari Sungai Buluh ya ndak! Sampai Sungai Apok kini boleh dibilang buka akan kami lah itu. Tapi paman aku cuman pinggir batang hari jadi sudah habis jadi ladang, ada lah orang masuk sini ni nak bukak parit di Sungai Buluh tu yang nama Ali Flores, kalau Sungai Budaya itu asal pembukaan itu Saman Tiga, dia orang kita melayu. Kalau Sungai Beras ni ya lah Arbain nama paman aku, yang di teluk pagar ni iyalah Pak Kusnan. La pas tu Pak Ismail Parit Gudang ”* (Wawancara Pak Imam Husain, 22 Agustus 2017 ).

Nama-nama yang diterangkan tersebut, bukanlah kalangan masyarakat dari satu etnis tetapi heterogen. Mereka membeli satu SK Pancong dengan masing-masing satu area kepemilikan lahan. Luasan wilayah pancong sendiri adalah lebar 800m x panjang 5000 km. Para pembeli Pancong tersebut kemudian disebut ketua parit. Masing masing ketua parit berhak menjual dan mengembangkan wilayah lain termasuk mengajak orang untuk mau bermukim disana. Hal ini juga memungkikan kepala parit untuk melakukan *saving property* sabagai asuransi masa depan lewat penguasaan luasan wilayah terluas. Hal ini sama seperti apa yang dilakukan Pak H. Kusnan, yaitu mengajak masyarakat dikampung halamannya Jawa Timur untuk melakukan transmigrasi spontan. Menurut Pak H. Kusnan :

> “ *Awalnya ini dibuka dipinggir-pinggir sini, aku bukak disini ni parit paling rame ini. Saya kan bawa orang dari Jawa awalnya tiga trus tambah Sembilan naik lagi tiga puluh. Kalau ndak gitu desa ini ndak maju, sepi kitakan pengen rame. Waktu itu saya bawa dari Ponorogo, Pacitan juga terus Nganjuk pokoknya siapa yang mau. Dulu sini lah mereka tidur sampai tiga tahun dan akhirnya memiliki tanah sendiri”(*Wawancara, 24 Agustus 2017 ).

Bukti dari Perpindahan yang masih di Parit teluk Pagar dapat dilihat pada tabel perrkembangan penduduk di bawah ini.

| **Perubahan Jumlah Penduduk** | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| **1972 – 1977** | **1973 – 1983** | **1984 – 1989** | **1990 – 1995** | **1996 – 2001** | **2002 – 2007** | **2008 -2012** |
| • Pembukaan dusun sebagai awal sebuah desa terbentuk.<br>• Pemukiman pertama 3 KK.<br>• Dan bertambah menjadi 30 KK. | • Pemukiman penduduk bertambah menjadi 50 KK | • Terjadi banjir<br>• Sekitar 30% masyarakat pada waktu itu berpindah | • Pasca banjir mulai bertambah menjadi 60 KK yang berasal dari Jawa, Bugis, Melayu, Banjar | • Pendud uk bertamb ah menjadi 2000 jiwa | • Penduduk bertambah menjadi 2500 jiwa termasuk penambah an suku Sunda dan Batak<br>• Sudah rutin mambayar pajak | • Penduduk mulai padat diatas 3000 jiwa |

**Tabel 1** : Data perkembangan penduduk berdasarkan etnisitas dari 1972-2012
(Sumber : Data monografi Desa Sungai Beras tahun 2013 )

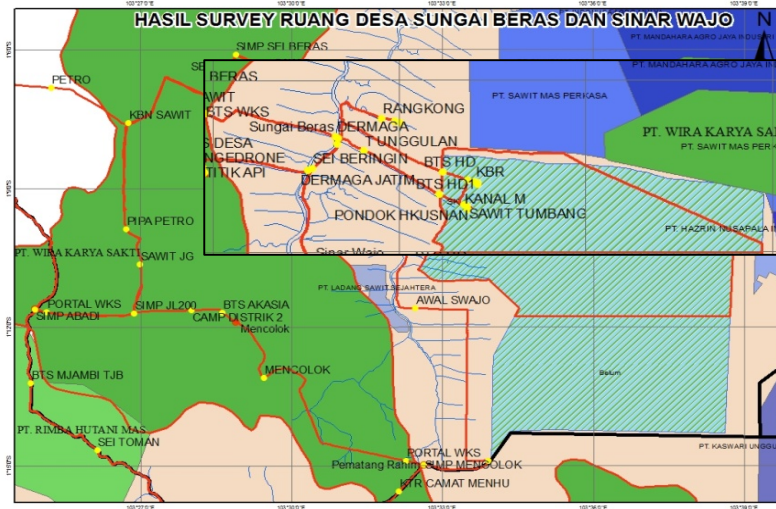
Berdasarkan tabel monografi desa diatas, perkembangan KK meningkat hingga 60 KK dengan keberagaman suku. Dominasi saat itu tidak hanya Jawa melainkan Bugis, Melayu, Banjar dan Sunda. Jumlah ini meningkat menjadi 2000 jiwa pada 1996-2001. Jumlah tersebut terus bertambah hingga 3000 jiwa pada tahun 2012. Perkembangan penduduk tersebut tentunya diikuti besarnya kebutuhan basis pekebunan. Sejak 1980an perluasaan wilayah lahan pertanian mulai mengarah ke Desa. Saat itu wilayah perkebunan yang dibuka disesuaikan dengan batas wilayah yang parit yang mereka tinggali bahkan hingga masuk ke kawasan hutan.

Pembukaan lahan saat itu sangat massif dan belum ada peraturan yang mengatur seberapa luas bukaan lahan diizinkan. Saat itu jalan lain pembukaan desa adalah menambah jumlah penduduk dengan mendatangkan masyarakat dari Jawa. Mereka dipersilakan untuk membuat rumah dan dipersilakan membuat ladang sebagai aset ekonomi. Pola pembukaan ladang saat itu menggunakan teknik manual. Lahan yang telah dibuka dibagi dua sama besar dengan kepala parit yak itu Pak H. Kusnan. Berawalnya keberagaman etnis penduduk dimulai dari maraknya peristiwa perampokan di wilayah Desa Sinar Wajo saat itu. Perampokan dan kejadian pembunuhan membuat masyarakat tidak leluasa untuk keluar malam. Namun, peristiwa perampokan justru jarang terjadi di wilayah Parit Teluk Pagar. Mereka yang masuk dan ingin berbuat jahat di wilayah Parit Teluk Pagar justru selalu membatalkan niatnya. Hal ini dikarenakan setiap perampok yang masuk selalu diperlakukan baik dan diberi sembako oleh Pak H. Kusnan. Peristiwa inilah yang membuat banyak orang berpindah baik pada parit teluk padar maupun sekitarnya. Keterangan ini diperoleh dari Pak Mukwan yang merupakan keturunan penduduk pertama di Teluk Pagar.

> *" Kemarin tu dak seenak kini, Mbak. Kemarim jaman belum ade listrik orang tu lampunye lampu pelita. Disini masih banyak perampok, orang tu ndak ade yang berani keluar malam. Tiap ade yang keluar kepalanya pasti hilang. Sering kite padi-pagi ketemu kepala ngegantung di Pohon Nipah. Itu lah kenape parit ni dinamakanTeluk Pagar. Sebab parit ni dipagari magik masa Pak Haji Kusnan. Perampok tu dak ade yang berani merampok wilayah Parit Teluk Pagar. Tiap die masuk pasti macam orang linglung. Mangkanya banyak orang pindah ke parit ini. Jadilah sekarang parit nilah ramai. Padahal dulu Parit Teluk Pagar nih terhitung paling terakhir pembukaannya*" (wawancara 27 September 2017)

Dari lima parit awal yang dibuka dan dibeli lewat SK pancong, Parit Teluk Pagar adalah wilayah parit yang paling rame sejak 1970an. Pembukaan parit teluk pagar sebenarnya paling lambat dibanding parit lainnya. Namun sejumlah peristiwa sejarah membuat parit ini menjadi pusat pemerintahan Sungai Beras. Konsep pemberian dan keamanan terepresentasi dari sosok Pak H. Kusnan membuat Teluk Pagar menjadi parit teramai. Darisini klien-klien tercipta kemudian meluas hingga pada 2005 Pak H. Kusnan ditunjuk menjadi PJS Desa Sungai Beras. Strategi ini sama dengan penjabaran yang diberikan Mauss (1992). Masyarakat yang datang ditampung di rumahnya selama tiga tahun sebelum akhirnya mereka berpindah dan dapat membeli tanah serta mendirikan rumah. Terciptanya ikatan emosiaonal atas pemberian yang diberikan membuat masyarakat menaruh hormat yang cukup kuat pada sosok Pak H. Kusnan. Rasa emosional inilah yang menciptkan posisi Klien yang cukup kuat bagi Pak H. Kusnan[5]. Selain itu sifat petani rasional

[5] Pengaruh romantisme di Parit Teluk Pagar saat itu dilatarbelakangi dengan adanya pola pembukaan, pemberian dan bagi hasil atas pertanian subsisten berupa padi ladang. Tentunya konsep ini sama dengan yang di jelaskan Scott lewat konsep patron-klien sebagai tindakan moralitas atas aktivitas pertanian

juga terbaca lewat Saving Property yang didapat Pak H. Kusnan lewat bagi hasil dari kelompok keluarga yang membuka lahan di wilayah Parit Teluk Pagar. Dari sini Pak H. Kusnan mampu memperoleh aset *saving property* sekaligus klien dari usaha meramaikan dusun dan pemberdayaan ekonomi masyarakat.

**Gambar 1** : Peta ruang Desa Sungai Beras
(Sumber: Data peta KKI-Warsi 2015)

Perkebunan masyarakat rata-rata menjorok ke hutan dilihat dari peta di atas. Hal ini menandai bahwa bukaan lahan untuk perkebunan saat itu adalah wilayah hutan. Hal itu dilegalkan oleh kepala parit dan bahkan dianjurkan. Pada 1999 hingga 2000, kegiatan pembukaan lahan berhenti. Meskibegitu pengaruh Patron Pak H. Kusnan tetap menguat. Hal ini membuat keberadaan SK pancong masih dipertahankan. Saat itu konsep Perhutanan Sosial belum ada, sehingga mengakibatkan beberapa kelompok yang ingin melakukan pembukaan lahan diwilayah hutan terancam konflik dengan pemerintah. Popularitas Pak H. Kusnan sebagai patron tertinggi membuat keluarganya menjadi pusat politik desa dan tempat pertahan dari konflik lahan dengan pemerintah. Setelah Pak H. Kusnan, status PJS berganti menjadi Kepala Desa. Duakali berturut-turut jabatan ini dipegang oleh anak kedua dan menantunya atau istri dari anak keduanya. Tidak adanya lawan yang sebanding dengan posisi patron Pak H. Kusnan membuat orang selalu setuju dengan calon kades dari keluarga tersebut. Tidak ada yang dirugikan atas pola politik yang berlangsung, justru masyarakat multietnis Sungai Beras merasa aman dan nyaman melakukan aktivitas sehari-hari.

## 2. Konsep Perhutanan Sosial

Pada 2011 konsep pengelolaan hutan yang pro-rakyat mulai ditawarkan oleh NGO yakni KKI-Warsi. Program tersebut kemudian dinamai PHBM atau Pengelolaan Hutan Berbasis Masyarakat. Tentu jalannya program ini disepakati oleh Pak H. Kusnan. Dia merasa ada hak penggunaan lahan kembali oleh masyarakat setelah keputusan pemerintah tentang tidak dibolehkannya masyarakat beraktivitas di dalam kawasan hutan ada. Program pengelolaan hutan

subsisten. Lihat di buku Scott, J. C. (1994). *Moral ekonomi petani : pergolakan dan subsistensi di Asia Tenggara.* Jakarta : LP3ES

kemudian menciptakan wadah kelembagan yang disebut KPHD atau kelompok Pengelola Hutan Desa. Ketua kelompok tersebut yakni H. Kamson yang merupakan suami anak pertamanya. Meskipun elit politik yang menguasai, keanggotaan dari lembaga tersebut sangat beragam. Wadah organisasi mampu mengakomodir beragam etnisitas yang tinggal disana.

Mayoritas sebelum tahun 2000, pembalakan kayu secara terus menerus masih dilakukan. Bahkan, beberapa masyarakat masih berusaha melakukan pembukaan ladang pertanian untuk akses ekonomi mereka. Sejak adanya UU RI 41 tahun 1999 keseluruhan pemanfaatan hutan tidak lagi dipegang oleh hak otonom desa, tetapi oleh pemerintah pusat. Legalitas atas pengelolaan hutan tersebut membuat aktivitas yang sebelumnya tidak illegal menjadi illegal. Hal ini dapat dilihat dari fenomena berhentinya aktivitas '*gesek*' di Sungai Beras. Mayoritas pembuka lahan sebelum terbitnya UU RI 41 1999 bermukim pada Parit Senang Jaya. Masyarakat Parit Senang Jaya, merupakan masyarakat wilayah pemukiman baru. Heterogenitas etnis pada penduduk Sungai Beras dapat dijumpai di disana. Pak waha' yang merupakan mantan penggesek menjelaskan :

> *"Kite dulu ni kan pekerjaanye gesek kayu dihutan, awalnye tak berani lagi setelah dilarang oleh pihak kehutanan tahun 2000. Nah padahal kelompok kami ni lah buka hutan. kami biarkan be. Saya, Nazir, Akbrar, bejo same-same bekas penggesek. Awal 2003 ada program pengelolaan hutan dari kehutanan. Nah pelan be, kami mulai bisa mengelola hutan. puncaknye kami bise mengelola hutan ni, Bu pas ade Pak Bimo dari Warsi datang ni tahun 2014. Kite ikut lah nak jadi pengelola hutan, sebab ape gambut ni mudah-mudah gampang perawatannye. Kami lah kena susah waktu kemarin kebakaran 2015. Asap dimane-mane sesak rasanye"* (Wawancara Waha', 8 September 2017).

Wilayah ini berkembang menjadi wilayah percontohan PHBM sekarang. Sejak munculnya adopsi program PHBM dalam Perhutanan Sosial tahun 2016 oleh KemenLHK, wilayah ini sukses membuktikan pola pengelolaan sumberdaya hutan lestari dengan latar belakang multietnis, setelah sebelumnya masyarakat dikawatirkan dengan adanya penangkapan ketika melakukan aktivitas di dalam kawasan hutan. Dampaknya secara signifikan wilayah sebaran titik api cenderung berkurang dibanding dampak asap kebakaran pada 2015 lalu.

### 4. KPHD Sungai Beras dan Hutan Desa

Seperti wilayah gambut lainnya, produktifitas pertanian di Sungai Beras sebenarnya sangat rendah. Hal ini mengacu pada informasi Pak Husain bahwa 15 tahun yang lalu keseluruhan masyarakat Desa Sungai Beras memiliki rumah semi permanen dengan atap Daun Nipah. Jarang sekali terjadi konflik etnisitas disana (wawancara 22 Agustus 2107 ). Hal tersebut dikarenakan masyarakat tidak memiliki askes ekonomi lain. Rata-rata pertanian beras digunakan untuk konsumsi sendiri sehingga pasokan keuangan keluarga menjadi minim. Permasalahan ini mengakibatkan kuatnya hubungan Patron-klien dalam menjamin ekonomi keluarga. Masyarakat dengan kelas ekonomi rendah saling bertukar tenaga dalam pengelolaan pertanian beras mereka. Sedangkan, masyarakat dengan tingkat ekonomi kuat menjamin tetangga mereka lewat upah kerja pengelolaan lahan dengan beras. Jika masa panen usai, biasanya mereka mencari tambahan penghasilan di kebun kelapa Desa Tetangga atau di kepala parit dan keluarganya. Keadaan ini berubah seiring pertanian *crash crop* pinang dan sawit dilakukan disana.

Sejak ditetapkanya Hutan desa lewat pengajuan program perhutanan sosial, kehidupan di Sungai Beras Cenderung berubah. Kelompok pengelolaan hutan desa atau KPHD resmi berjalan dengan membawai 6 KTH yang masing-masing berada di beberapa parit. Konsep pertahan ekonomi kemudian muncul seiring pengamatan dilakukan pada satu kelompok KTH.

Kelompok tersebut adalah KTH Senang Jaya. Kelompok ini terdiri dari Sembilan orang yakni Hamid, Bejo, Waha', Baharudin, Haru, Akbrar, Yamin, M. Nasir dan Pawie. Kesembilan orang ini memiliki fungsi masing-masing dalam menjalankan pengelolaan Hutan desa. Dalam kesehariannya relasi dalam satu kelompok memiliki keterikatan yang cukup kuat. Hamid sebagai ketua KTH senang Jaya merupakan orang Banjar yang memiliki lahan cukup luas sekitar 15 hektar. Ladang tersebut tidak hanya sumber penghasilan Hamid melainkan untuk Akbrar, Nasir, Bejo, Baharudin, Pawie, Heru dan Waha' sebagai pengelolanya. Begitu juga Kebun Milik Yamin yang akumulasinya juga menyamai milik Hamid. Rata-rata kebun tersebut ditanami pinang dan sawit, meski demikian untuk penghasilan sehari-hari Akbrar, Nasir, Bejo, Baharudin, Pawie, Heru dan Waha' juga bertumpu pada kebun mereka sendiri yang luasnya lebih kecil. Pola patron-kline ini belum termasuk dengan pengelolaan kebun Ketua KPHD yakni H. Kamson yang merupakan menantu patron politik tertinggi.

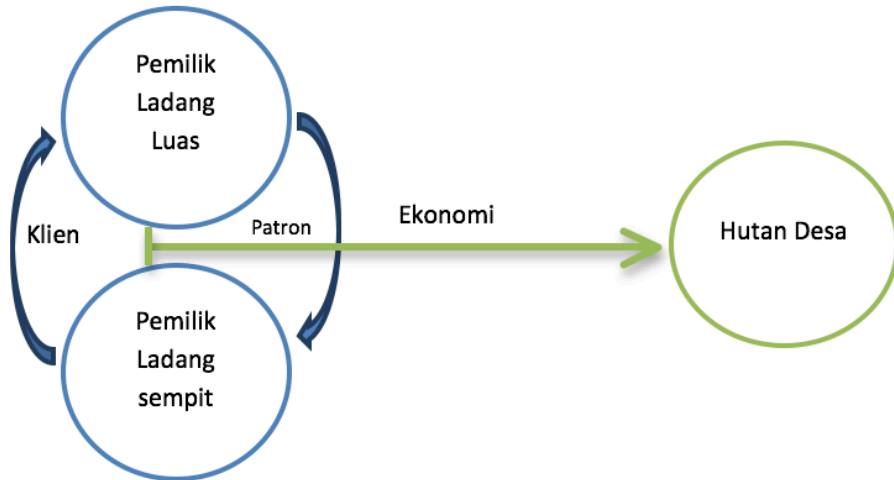
**Gambar 2** : Komoditas pertanian Lada Hutan Sebagai Asuransi Masa Depan
(Sumber : Dokumentasi Pribadi)

Penguatan ekonomi kelompok KTH ini belum termasuk Asuransi yang mereka tanam dengan metode pertanian hutan di wilayah Hutan Adat Mereka. Tanaman lada dianggap menjadi surplus tersendiri yang mampu meningkatkan kesejarteraan ekonomi mereka lebih cepat. Pola rasional ini dipilih untuk mengamankan kehidupan masa depan mereka dan keberlangsungan alam. Menariknya menurut Bejo " *Adanya hutan desa ini sebenernya itu menguntungkan, jadinya kite ini kan bisa berharap. Apalagi ndak hanya lada tapi madu juga ada*" (wawancara 9 September 2017 ). Jika dikaji secara etnisitas, Bejo dan Heru merupakan Jawa; Yamin, Waha', Pawie adalah orang Bugis; Nasir dan Hamid adalah orang Banjar; sedangkan Baharudin adalah Melayu.

> "*Kalau boleh cerite, Nis, kite ni dulu ndak ade yang enak. Habis panen padi larinya ke Mendahare metik kelape. Kalau musim padi ni ndak bise dijual, dimakan dewek , lah tu habis. Kalau kini ade aje, tah dari kebun pinang kawan ni, tah dari madu itu ade be"*(wawancara waha', 8 September 2017)

Keteraturan dan keterikatan satu sama lain membuat kelompok ini tidak terpengaruh dengan seberapa berbeda mereka. Rumusan ekonomi jangka panjang yang telah lengkap direncanakan membuat program pengelolaan hutan justru semakin berkembang. Wilayah Desa Sungai Beras sendiri dari pengamatan yang dilakukan sejak Juli hingga Oktober mendapat beberapa bantuan dari beberapa pihak di bidang pengembangan dan pengelolaan lahan dan hutan gambut. Program BRG tahun 2017 mencanangkan pembuatan skat kanal dan pengembangan ekonomi dibidang pengeringan pinang. IPB melakukan demplot kemitraan dengan beberapa petani di Desa Sungai Beras terhitung September 2017. Belum lagi kunjungan

dari Norwegia dan dampingan langsung yang diberikan KKI-Warsi sejak awal pendorongan hutan desa juga memberi kekuatan tersendiri pada kelompok multietnis tersebut dalam mengelola sumberdaya hutan gambut mereka.

Secara konsep dua fungsi keterikatan antara Patron-kline dan ekonomi rasional dapat dilihat dari bagaimana kelompok ini merencanakan cadangan ekonomi jangka panjang dan jangka pendek. Keterikatan ini dapat dilihat pada bagan dibawah ini :

**Gambar 2** : Bagan Konsep Patron-Klien dan Ekonomi Rasional Sungai Beras

Konsep ekonomi rasional melalui asuransi atau keseiapan tabungan dipusatkan pada hutan Desa. Perencanaan ini dilakukan oleh mereka yang menjadi Patron yakni Yamin dan Hamid; dan mereka yang menjadi klien Akbrar, Nasir, Bejo, Baharudin, Pawie, Heru dan Waha'. Proteksi ini juga dilatarbelakangi akibat adanya sejarah komoditas pertanian yang sering berganti. Pergantian komoditas yang awalnya beras berganti menjadi kelapa, sawit dan pinang[6].

Adanya pengaruh dari mananjemen pengelolaan sumberdaya hutan desa menjadikan mereka memiliki posisi tawar tersendiri di tingkat nasional. Seperti memenangkan penghargaan pengelolaan hutan di tingkat kabupaten dan provinsi. Sebagai kelompok percontohan Perhutanan Sosial dan sebagai patner penellitian lingkungan. Dengan demikian mereka sebenarnya telah melakukan *a legal negotiation with the use of advanced negotiation mechanisms (utility function and rational choice)—in an attempt to provide an approachable framework to reach maximum output when resolving scarcity of natural resources*[7] (Kruster,2007).

---

[6] Pada dasarnya tipikal tanah gambut merupakan tanah yang membutuhkan teknik budidaya tertentu. Tanah ini membutuhkan perlakuan organik. Dalam sejarah peralihan komoditas di Sungai Beras dimulai pada komoditas padi tinggi atau padi ladang tahunan. Pada 1970-1980 padi menjadi komoditas utama, namun tidak dijual melainkan dikonsumsi sendiri. Palawija menjadi babsis ekonomi masyarakat waktu itu, namun seiring kerasnya tanah akibat pemakaian racun rumput yang masif membuat eksistensi padi mulai diganti dengan kelapa. Kelapa mulai ramai dibudidayakan pada kisaran 1985-2000 hingga mulai tidak produktif lagi pada kisaran tahun 2002. Sejak itu komoditas berganti Pinang sampai sekarang. Sedangkan perkembangan sawit di mulai pada 2010 hingga sekarang sejak PT WKS berdiri disana. Saat ini sawit dirasa tidak produtif lagi dan pinang mulai berkurang buahnya. Alternatif lain komoditi pengganti nantinya adalah lada dengan basis pertanian hutan.

[7] PT Wira Karya Sakti merupakan PT pengelola sawit ekspor yang beroperasi pada 2015. Skema transaksi jual beli sawit yang diterapkan tidak menyanggkut dengan skema plasma, melainkan sesuai harga pasar dan toke.

## 5. Kesimpulan : Pertahanan Aset Alam Lewat Pengetahuan Multietnis

Strategi pengelolaan sumber daya dan basis ekonomi yang terjadi di Sungai Beras tidak lain adanya masa pembukaan lahan yang telah dimulai oleh orang tertentu. Dari situ, pihak yang dianggap unggul dan sebagai pemimpin parit inilah yang menentukan akan seberapa ramai pemukiman berdiri diatas paritnya. Proses tersebut menciptakan kekuatan patron-klien atas masyarakat yang turut ikut dan memanfaatkan lahan disana. Proses patron-klien yang ditumbuhkan kemudian menumbuhkan patron-klien lainnya yang memiliki pengarus positif yakni adanya KPHD.

Program-program pemanfaatan hutan kemudian dimanfaatkan untuk mereka yang dulunya melakukan perambahan hutan. peluang ini tidak disia-siakan oleh mereka. Gambaran ini dibuktikan dengan dikembangkannya pertanian lada hutan dan perternakan lebah madu. Keteraturan ini membuat mereka lupa akan kedudukan etnisitas dalam diri mereka. Fungsi lain yang mereka rasakan adalah adanya manfaat dari *etnoscape* yang dibawah satu sama lain dan difungsikan untuk kepentingan pengembangan sumberdaya alam.

Proyeksi Asuransi masa depan dari lada menjadi jaminan mereka terus melakukan kegiatan menjaga alam dan membuat skat kanal. Proses pola pikir rasional ini, menjamin *saving property* masa depan yang sama seperti dilakukan oleh Pak H. Kusnan. Dengan begitu konflik kuasa sumber daya alam dapat ditekan semaksimal mungkin dan justru berdampak positif. Sebagai bukti Sungai Beras kini menjadi daerah percontohan perhutanan sosial di Provinsi Jambi. Dalam fenomena ini, fungsi etnisitas dalam heterogenitas budaya terbukti mampu menghasilkan dampak yang positif bagi pembangunan Indonesia.

## Daftar Pustaka

Abdillah, U. S. (2002). *Politik Identitas Etnis "Pergulatan Tanda Tanpa Identitas".* Magelang: Yayasan Indonesiatera.

Geertz, C. (1983). *Involusi Pertanian Proses Perubahan Ekologi di Indonesia.* Jakarta: ITB press dan Yayasan Obor Indonesia.

Koentjoroningrat. (1961). *Metode-metode Antropologi Dalam Penyelidikan-Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan Indonesia.* Jakarta: Universitas.

Kuster, R. (2017). Utility Function And Rational Choice As Support Mechanisms To Maximize Mediation And Legal Negotiation Settlement Output. *Pepperdine Dispute Resolution Law Journal Vol. 17: 263*, 264-294.

Levang, P. (2003). *Ayo pergi ke tanah Sabrang : transmigrasi di indonesia.* Jakarta: KPG.

Mauss, M. (1992). *Pemberian : Bentuk dan Fungsi Pertukaran di Masyarakat Kuno.* Jakarta: YOI.

Nawawi, M., Ilyas, & Ariani, H. B. (2012). Dinamika Etnisitas dan Konflik Politik pada Pemilukada. *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik Vol. 23 No.3*, 223 - 232.

Presiden Republik Indonesia. (1999). *Undang-Undang Republik Indonesia No. 41 .* Jakarta: Presiden Republik Indonesia

Popkin, S. L. (1986). *Petani Rasional.* Jakarta: Yayasan Padamu Negeri.

Razak, F. S. (2015 ). Pergulatan Etnis dalam Pemekaran Daerah (Studi Kasus: Wacana Pemekaran Pinrang Utara). *Government: Jurnal Ilmu Pemerintahan Volume 8, Nomor 2, Juli* , 83-92.

Scott, J. C. (1994). *Moral ekonomi petani : pergolakan dan subsistensi di Asia Tenggara.* Jakarta : LP3ES

# Kewargaan Multikultural dan *Cultural Politics* dalam Pengelolaan Kampung Kumuh

*Manggala Ismanto dan Irsyad Martias*

*Kewargaan multikultural yang diusung oleh Will Kymlicka memuat nilai-nilai dasar persamaan hak warga negara. Dalam latar belakang warga negara yang beragam baik secara ras, etnis, agama, maupun kepentingan inilah kewargaan multikultural menempatkan diri memihak pada kelompok-kelompok yang minoritas. Hal ini untuk memastikan bahwa kelompok minoritas yang berada dalam posisi timpang dengan kelompok yang mayoritas bisa mendapatkan dan mengakses hak-hak dasarnya. Salah satu kelompok minoritas yang hidup di perkotaan adalah kelompok marjinal perkotaan yang tinggal di permukiman kumuh kota. Urbanisasi yang menghadirkan banyak pendatang dari kawasan pedesaan meninggalkan jejak persoalan di kota tentang munculnya permukiman informal. Tinggal di kawasan dengan status ilegal membuat warga kampung kumuh harus berkejaran dengan rasa kekhawatiran dan pertanyaan besar yaitu, sampai kapan mereka bisa tinggal di kawasan tersebut ?. Fenomena menarik terjadi belakangan ini di Kota Malang berhubungan dengan pengelolaan kampung kumuh di kawasan perkotaan. Muncul pembenahan kampung-kampung kumuh, dengan inisiatif beragam pihak termasuk warga di dalamnya, menjadi kampung-kampung tematik. Menjadikan kampung kumuh menuju kampung tematik sebagai destinasi wisata membuat warga, dalam terminologi cultural politics, mampu bernegosiasi dengan pemerintah daerah untuk memperoleh hak dasar warga negara, yaitu hak atas tempat tinggal.*

## 1. Pendahuluan

Kehadiran masyarakat yang tinggal di kawasan permukiman kumuh perkotaan menjadi persoalan yang dihadapi hampir di setiap kota di belahan dunia. Menempati ruang-ruang marjinal bahkan ruang-ruang yang secara legal formal dimiliki oleh pemerintah daerah, membuat posisi warga kampung kumuh tersisihkan. Kawasan bantaran sungai-sungai perkotaan besar maupun kawasan yang seharusnya dikelola menurut tata perkotaan menjadi kawasan ruang terbuka hijau menjadi area-area yang dianggap abu-abu oleh warga pendatang. Mereka mendirikan bangunan dengan menggunakan material yang mereka miliki. Terkadang menggunakan bahan dari kayu maupun bambu untuk mendirikan bangunan semi permanen, ataupun bagi yang memiliki sumber daya mampu mendirikan bangunan permanen.

Dalam sudut pandang pemerintah baik pusat maupun daerah, kawasan tersebut adalah kawasan ilegal. Karena warga yang menetap di kawasan permukiman informal sebenarnya tidak memiliki hak untuk tinggal di kawasan tersebut. Alasan yang dijadikan legitimasi untuk menegaskan ke-ilegal-an tersebut adalah warga tidak memiliki Izin Mendirikan Bangunan dan tidak memiliki sertifikat hak kepemilikan atas tanah yang mereka tempati. Dengan tidak memiliki status legal-formal atas tempat tinggal tersebut maka ada kemungkinan warga kampung kumuh akan tersingkir dan kehilangan rumahnya dalam waktu yang tidak bisa diperkirakan. Banyak upaya yang dilakukan oleh pemerintah daerah untuk mengatasi persolan permukiman kumuh. Relokasi merupakan salah satu contoh yang sering dipilih oleh pemerintah daerah untuk memindahkan warga kampung kumuh. Warga akan dipindahkan dari lokasi permukiman kumuhnya dan disediakan Rumah Susun Sewa (Rusunawa) oleh pemerintah. Namun saat ini pemerintah pusat dan daerah mencoba menggagas program untuk menyelesaikan permasalahan permukiman kumuh tanpa menggusur atau merelokasi.

Salah satu bentuk program yang cukup besar adalah program Kotaku (Kota Tanpa Kumuh). Program ini adalah salah satu program nasional yang dicanangkan oleh Kementrian PUPR (Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat) di bawah Dirjen Karya Cipta. Program ini digagas pada tahun 2016 dengan mengacu pada RPJMN tahun 2015-2019 yang menekankan pada pembangunan dan pengembangan kawasan perkotaan dengan target besar terciptanya kota bebas kumuh pada tahun 2019. Pemerintah menyadari bahwa permukiman kumuh lahir karena adanya urbanisasi di perkotaan. Masyarakat yang datang dari desa dan tidak bisa mengakses perumahan serta lahan di kota terpaksa mendiami kawasan permukiman informal. Dengan karakteristik permukiman yang "tidak layak dengan karakter rendahnya mutu pelayanan air minum, drainase, limbah, sampah serta masalah-masalah lain seperti kepadatan dan ketidakteraturan bangunan" (Kementrian PUPR, 2016a). Perhatian dalam program ini adalah penanganan kualitas permukiman kumuh dan mencegah bertambahnya permukiman kumuh baru serta penghidupan yang berkelanjutan (Kementrian PUPR, 2016b). Menurut data nasional, kawasan kumuh di Indonesia yang tersebar di seluruh provinsi mencapai 35.291 Ha. Untuk mengatasi permasalahan permukiman kumuh ini pemerintah menyadari perlunya kolaborasi antara pemerintah, baik pusat maupun daerah, pihak swasta, masyarakat dan pihak terkait lainnya (Kementrian PUPR, 2016b).

Di sisi yang lain, di luar program-program intervensi pemerintah terhadap permukiman kumuh, warga kampung kumuh mulai berbenah dan mengelola permukimannya baik secara swadaya maupun melalui kerjasama dan relasi dengan berbagai pihak. Warga yang tinggal di kampung tersebut merasa perlu "mendefinisikan" ulang kekumuhan yang dinarasikan oleh pemerintah. Upaya-upaya pembenahan secara swadaya untuk memperbaiki jalan dilakukan oleh warga. Di samping itu upaya menyediakan fasilitas umum di kawasan mereka dan ruang terbuka dianggap menjadi cara untuk menanggalkan kesan kumuh. Kemudian kegiatan dan program kerjasama dengan pihak swasta dan perguruan tinggi dijalin untuk mengubah 'penampilan' beberapa permukiman kumuh di lingkup perkotaan, contohnya di kota Malang. Usaha-usaha untuk mendefinisikan ulang kampung dan kekumuhan menjadi peluang untuk warga kampung memperoleh hak atas tempat tinggal. Dalam artikel ini penulis ingin melihat bagaimana negosiasi yang dilakukan oleh warga yang tinggal di permukiman kumuh dengan sudut pandang kewargaan multikultural dan *cultural politics*.

## 2. Kewargaan Multikultural, Politik Pembeda, dan *Cultural Politics*

Kewargaan multikultural yang diusung oleh Will Kymlicka memuat nilai-nilai dasar persamaan hak warga negara. Dalam latar belakang warga negara yang beragam baik secara ras, etnis, agama, maupun kepentingan. Dalam konteks tersebut, kewargaan multikultural menempatkan diri memihak pada kelompok-kelompok yang minoritas. Hal ini untuk memastikan bahwa kelompok minoritas yang berada dalam posisi timpang dengan kelompok yang mayoritas bisa mendapatkan dan mengakses hak-hak dasarnya.Hak-hak minoritas juga harus mendapat perhatian karena mereka berada pada sistem yang diatur oleh mayoritas yang berpretensi menghasilkan ketidakadilan. Kymlicka (2002[1995]) berpendapat bahwa hak kewarganegaraan sangat mengagungkan hak individu yang didukung dalam sistem liberal dan terkadang melupakan bahwa seharusnya kelompok minoritas juga harus dilindungi dan diakui keberadaannya.

Salah satu bentuk pengakuan tersebut adalah dengan memberikan "perlindungan eksternal" (dari negara atau kelompok mayoritas). Di antaranya terkait pengembangan budaya serta akses terhadap sumber daya. Untuk memberi dasar pada konsep dan teorinya tentang hak minoritas, berbeda dengan teori-teori liberal tentang hak dan posisi. Kymlicka (2002[1995]) mencoba menempatkan subjek hak dari individu menuju subjek kolektif atau kelompok. Di dalam kelompok minoritas ini Kymlicka membagi menjadi : 1) gerakan-gerakan sosial baru yang di

dalamnya mencakup gerakan kaum miskin kota, kaum cacat dan feminisme; 2) minoritas-minoritas nasional seperti kelompok masyarakat yang memiliki potensi memerintah sendiri, seperti orang Navaho di Amerika Serikat dan penduduk berbahasa Prancis di Quebec, Kanada; 3) kelompok-kelompok etnis terkait dengan imigran yang meninggalkan negaranya untuk tinggal di kawasan masyarakat lain. (Hardiman 2002 dalam Kymlicka 2002[1995]).

Pemahaman akan sifat-sifat kewargaan yang dianggap sebagai entitas homogen dan netral telah dikritik karena dianggap tidak kontekstual dengan kondisi masyarakat. Keunikan dan kekhasan identitas seperti dinihilkan dan ditiadakan. Padahal keunikan inilah yang membangun konteks keberagaman. Politik pembedaan atau *"politic of difference"* menjadi salah satu ciri dari kewarganeraaan di kawasan perkotaan. Perkotaan dianggap sebagai ruang geografis, dalam hal ini entitas kewargaan bisa dilihat secara lebih tajam dibandingkan dengan ruang-ruang seperti negara. Dalam lingkup kota tersebut kewargaan tersebut bisa dilihat sangat beragam dan kompleks. Seperti yang dikatakan oleh Holston dan Appadurai (1996), bahwa konsep kewarganegaraan yang dianggap bersifat netral selalu menghadapi tantangan dalam konteks masyarakat yang multi-identitas. Kelompok-kelompok yang memiliki latar belakang sejarah dan karakteristik yang berbeda memaknai ulang hubungan antara hak dan kewajiban sebagai warga negara. Perbedaan ini yang mendasari bahwa setiap kelompok berupaya untuk mendapatkan 'perlakuan' yang berbeda dan untuk dihargai keberadaannya. Beberapa kelompok identitas termasuk di dalamnya adalah kelompok minoritas, kelompok orientasi seksual, ras, keagamaan maupun organisasi berdasarkan etnis. Masing-masing kelompok berusaha untuk memiliki klaim atas kepentingan tertentu dengan tujuan,

> "...demand different treatment on the basis of their inalienable right to retain and realize their unique qualities, contributions, and histories. Their core argument usually entails the claim they have been denied respect and opportunity because they are different. That difference in fact constitutes their authentic and original character, which they have every right to develop to full capacity."(Ibid 1996: 194)

*"Cultural politic"* atau politik budaya mendapatkan perhatian dalam pendekatan gerakan sosial untuk melihat bagaimana munculnya alternatif gerakan yang berdasar pada artikulasi budaya. Menurut Escobar (1998: 64) bahwa *cultural politic* merupakan proses yang terjadi ketika "*sets of social actors shaped by, and embodying, different cultural meanings and practices come into conflict with each other*". Dalam pengertian ini pemaknaan dan praktik tersebut bisa dikatakan sebagai sumber dari proses yang bisa diterima sebagai sesuatu yang bersifat politis. Selanjutnya hal ini biasanya terlihat dalam kasus ketika praktek tersebut diteorisasikan sebagai yang marginal, berseberangan, alternatif dan semua itu "dipahami dalam relasinya dengan aturan dari kebudayaan yang dominan". Budaya dianggap politis karena pemaknaan di dalamnya mengandung proses, baik implisit maupun eksplisit, untuk mendefinisikan kembali 'social power'. Menurut Escobar gerakan alternatif merupakan upaya penegasan bahwa mereka bisa bernegosiasi atau berhadapan dengan budaya dominan. Seperti yang dijelaskannya bahwa :

> "When movements deploy alternative conceptions of woman, nature, development, economy, democracy, or citizenship that unsettle dominant cultural meanings, they enact a cultural politics. Cultural politics are the result of discursive articulations originating in existing cultural practices. These processes are never pure and always hybrid yet showing significant contrasts in relation to dominant cultures" (Escobar,1998: 64).

Mendefinisikan ulang identitas yang melekat atau yang dilekatkan oleh pihak lain merupakan hal yang memungkinkan terjadi. Identitas merupakan entitas yang bersifat dinamis dan selalu memungkinkan terjadi perubahan didalamnya. Identitas memiliki ketidakstabilan yang dipengaruhi oleh beragam faktor. Seperti yang dijelaskan oleh Hall (1990 dalam Li, 2003: 151) mengenai identitas kultural yang selalu berada dalam proses "menjadi". Menurut Hall (ibid), identitas tersebut datang dari sesuatu yang bersifat historis. Argumentasinya menekankan bahwa

seharusnya identitas tidak dipandang sebagai bentuk yang *"eternaly fixed"*, melainkan sebagai subjek yang sangat dipengaruhi oleh sejarah, budaya dan kekuasaan. Bagi Hall, ada ketidakstabilan dalam identifikasi kebudayaan, sehingga menurutnya proses ini akan *"renders any articulation complex, contestable, and subject to rearticulation"*. Identitas bukanlah ruang yang kaku dan mutlak, bahkan merupakan ruang yang dinamis dan selalu berupaya menemukan bentuknya. Ruang-ruang yang lentur dalam identitas budaya inilah yang dalam *cultural politics* bisa menjadi media negosiasi ulang bagi kelompok atau pihak yang berada pada posisi minoritas atau marjinal.

## 3. Masyarakat Miskin Perkotaan dan Permukiman Informal

Permukiman informal yang sering kali diistilahkan dengan permukiman kumuh atau *slum area* adalah permasalahan yang selalu muncul di wilayah perkotaan. Menurut Jaffe&Koning (2016) semua kota di penjuru dunia memiliki permukiman informal tempat orang miskin dan juga penduduk yang marjinal membuat rumahnya dengan karakter membangun rumah tanpa ijin yang *official* tanpa fasilitas yang memadai terkait listrik, sanitasi maupun ketersediaan air bersih. Secara spesifik UN-Habitat (2003a) mendefiniskan *slum household* sebagai kelompok atau individu yang hidup dalam kondisi antara lain status tempat tinggal yang tidak jelas, kurangnya akses terhadap air bersih, sanitasi dan infrastruktur lain, tidak layaknya kualitas struktur permukiman dan padat penduduk.

Membuat atau mendirikan permukiman informal ini merupakan pilihan terakhir bahkan keterpaksaan bagi penduduk miskin urban yang tidak mampu mengakses perumahan legal (PUPR, 2016). Urbanisasi serta migrasi menjadi salah satu faktor yang melatarbelakangi munculnya permukiman kumuh di perkotaan. Kemiskinan perkotaan dianggap memberi kontribusi dalam munculnya area-area permukiman kumuh (UN-Habitat, 2003a). Dalam tataran global melalui *Millenium Development Goal* (MDG's) ada upaya untuk menekan pertumbuhan permukiman kumuh di dunia. Dalam MDG's terutama pada sasaran 7, target 11, UN-Habitat menjadi salah satu agen yang memiliki tanggung jawab untuk peningkatan kehidupan kurang lebih 100 juta penduduk kawasan kumuh di akhir 2020.

Menurut data nasional, kawasan kumuh di Indonesia yang tersebar di seluruh propinsi mencapai 35.291 Ha. Definisi tentang permukiman kumuh perlu diperjelas sesuai dengan kebijakan yang diatur oleh pemerintah. Menurut UU Nomor 1 Tahun 2011 tentang Perumahan dan Kawasan Permukiman dijelaskan bahwa permukiman kumuh adalah permukiman yang tidak layak huni karena ketidakteraturan bangunan, tingkat kepadatan bangunan yang tinggi, dan kualitas bangunan serta sarana dan prasarana yang tidak memenuhi syarat, sedangkan Perumahan Kumuh adalah perumahan yang mengalami penurunan kualitas fungsi sebagai tempat hunian. Dari pengertian tersebut dapat dirumuskan karakteristik perumahan kumuh dan permukiman kumuh dari aspek fisik sebagai berikut (PUPR, 2016a):

1) Merupakan satuan entitas perumahan dan permukiman;
2) Kondisi bangunan tidak memenuhi syarat, tidak teratur dan memiliki kepadatan tinggi;
3) Kondisi sarana dan prasarana tidak memenuhi syarat.

Khusus untuk batasan sarana dan prasarana yang tidak memenuhi syarat adalah sebagai berikut:

a. Jalan Lingkungan;
b. Drainase Lingkungan,
c. Penyediaan Air Bersih/Minum;
d. Pengelolaan Persampahan;
e. Pengelolaan Air Limbah;

f. Pengamanan Kebakaran; dan
g. Ruang Terbuka Publik.

Tidak hanya karakter fisik saja yang bisa diidentifikasi dalam permukiman kumuh, karater nonfisik juga harus dilihat. Karakteristik fisik tersebut selanjutnya menjadi dasar perumusan kriteria dan indikator dari gejala kumuh dalam proses identifikasi lokasi perumahan kumuh dan permukiman kumuh. Selain karakteristik fisik, karakteristik non fisik pun perlu diidentifikasi guna melengkapi penyebab kumuh dari aspek non fisik seperti perilaku masyarakat, kepastian bermukim, maupun kepastian berusaha.

**4. Intervensi Beragam Aktor untuk Mengatur Permukiman Kumuh**

Ada beberapa kajian yang membahas mengenai pengelolaan persoalan permukiman kumuh di perkotaan. Dalam hal ini penulis mencoba melihat karakteristik dan permasalahan yang muncul pada program untuk memperbaiki permukiman kumuh perkotaan. Dalam tataran global, permasalahan perkotaan menjadi persoalan yang dihadapi oleh setiap negara dan harus ditangani oleh multi-aktor. Di Mazio (2008) memberikan gambaran mengenai langkah-langkah kesepakatan global, melalui kampanye dan program tertentu untuk mengatasi permasalahan kemiskinan perkotaan, yang di dalamnya termasuk masyarakat yang tinggal di permukiman kumuh.

Muzio melihat bagaimana permasalahan permukiman kumuh menjadi isu yang ingin ditangani oleh beragam agen yang bergerak pada kepengaturan global (*global governance*). Kampanye global melihat permukiman kumuh sudah meluas dan harus diperbaiki kehidupannya dalam MDGs. Dalam MDGs, ada sasaran utama ke 7 yang menargetkan mengurangi kemisikinan dan dimensi disekitarnya. Kemudian target 11 menjelaskan untuk memperoleh perbaikan yang signifikan dari 100 juta penduduk di permukiman kumuh pada tahun 2020. Permukiman kumuh secara cepat meningkat sebagai bentuk dari permukiman manusia. Untuk menyelesaikan persoalan tersebut harus ada inisiatif dari tata kelola yang bersifat multilevel. Agen-agen yang terlibat dalam intervensi permukiman kumuh beragam dari surpranational institusi seperti UN Habitat dan world bank, sampai local goverments, NGO dan CBO.

Banyak pihak berupaya melakukan inisiatif progam perbaikan perumahan informal, baik dari pemerintah, lembaga internasional, maupun lembaga atau komunitas dari masyarakat sendiri. Dalam artikel yang ditulis Satterthwaite (2010), mempertanyakan program perbaikan (*upgrading*) pada kawasan permukiman informal/kumuh di perkotaan. Kata *upgrading* mengacu pada peningkatan kualitas tempat tinggal terkait dengan infrastruktur dan prasarana seperti, sanitasi, jalan, maupun sekolah dan sarana kesehatan. Namun dalam artikel ini penulis sedikit memperdebatkan konsep *upgrading* yang sebenarnya mengandung pengertian paradoksal. Dalam melakukan program *upgrading*, berarti pemerintah mengakui keberadaan permukiman kumuh dan masyarakat mendapatkan hak untuk tinggal di sana. Padahal, permukiman informal dianggap oleh pemerintah sebagai masyarakat yang secara ilegal menempati ruang tertentu.

Bagi Satterthwaite (2010) perbaikan rumah kumuh mulai dilakukan dan diakui oleh pemerintah lokal sebuah kota karena beberapa pertimbangan. Ada pengaruh eksternal dari lembaga transnasional seperti World Bank yang memang mengucurkan bantuan dalam jumlah besar terhadap program tersebut yang akhirnya mempengaruhi kebijakan perkotaan. Kemudian secara internal pemerintah kota merasa bahwa masyarakat berpenghasilan rendah juga memiliki kontribusi dalam pembangunan wilayah perkotaan, terutama dalam segi ekonomi informal.

Di bagian akhir, artikel ini memberikan contoh sukses dari program *upgrading* di beberapa negara seperti Thailand dan Afrika. Beberapa skema program berupa pemberian pinjaman atau

hibah kepada masyarakat yang tinggal di permukiman kumuh. Mereka bekerja sama dengan masyarakat setempat untuk meningkatkan fasilitas dan prasarana. Tidak hanya itu, ada upaya untuk memperoleh legalitas lahan, baik dengan bantuan pemerintah dengan membeli lahan dari pemilik, atau bernegosiasi dengan pemerintah sebagai pemilik tanah. Titik utama artikel ini ingin memperlihatkan bahwa program *upgrading* saat ini mulai banyak dilakukan oleh organisasi masyarakat yang dibentuk penduduk permukiman kumuh dan menghasilkan bentuk program yang melibatkan inisiatif warga.

Proyek skala besar dari pemerintah untuk permukiman kumuh dilakukan di beberapa negara untuk menekan pertumbuhan dan perkembangan permukiman informal di perkotaan. Rahman (2009) dalam artikelnya mendeskripsikan tentang salah satu proyek perkotaan di Bangladesh. Proyek ini bernama SHAHAR (*Supporting Household Activities for Hygine, Assets and Revenue*) yang ditujukan untuk melakukan program terintegrasi untuk meningkatkan penghidupan masyarakat miskin yang tinggal di permukiman kumuh yang dilaksanakan oleh NGO CARE. Empat komponen utama, mobilisasi komunitas dan penguatan institusi; peningkatan penghasilan; pendidikan kesehatan, kebersihan dan nutrisi; serta pembangunan infrastruktur.

Dalam perjalanan implementasi pilot-project skala besar ini ditemui beberapa permasalahan yang menghambat jalannya proyek. Dari segi organisasi, manajerial dalam proyek ini yang melibatkan NGO lokal terkesan sebagai pihak yang terlibat dalam "partnership of activities", bukan dalam "partnership of organizations". Dengan begitu sasaran program serta tujuan utama dari proyek ini menjadi tidak terintegrasi. Pada bagian lain, sasaran rumah tangga yang terlalu besar cangkupannya menjadi persoalan karena sumber daya yang dimiliki dalam proyek ini tidak sebanding. Untuk memperbaiki pola kerja dari proyek ini, dilakukan perbaikan dalam berbagai hal. Salah satunya melakukan pelatihan ulang kepada tim karena sebelumnya ada segregasi yang kentara antara program yang dianggap sebagai *soft-program* (kesehatan, pendapatan, dan mobilisasi) dengan *hard-program* (infrastruktur). Anggota tim diharapkan mampu memahami roadmap besar dalam proyek ini yang memadukan antara dua program besar utama tersebut. Kemudian jumlah sasaran program diperkecil untuk mempertimbangkan kemampuan tim menjadi eksekutor di lapangan.

Pemerintah tidak lagi menjadi agen yang mendominasi perannya dalam mengatasi persoalan permukiman informal. Lembaga transnasional seperti World Bank juga memiliki program yang dirancang untuk mengatasi perumahan kumuh salah satunya di India. Sharma dan Bhide (2005) mengkaji tentang implementasi program pembangunan dari World Bank bertajuk SSP (*Slum Sanitation Program*) di Mumbai, India. Tujuan utama dari program ini adalah untuk menyediakan fasilitas sanitasi yang berkelanjutan bagi permukiman kumuh di kawasan kecamatan di Mumbai. Program tersebut digagas sebagai program yang bersifat partisipatoris sehingga melibatkan komunitas dalam setiap langkah pelaksanaannya. Dalam proses sosialisasi program ini melibatkan empat LSM lokal untuk melakukan diskusi dan assesment kepada 141 komunitas permukiman kumuh. Hal yang mengejutkan hanya 9 komunitas yang melakukan aplikasi terhadap program ini dan sepakat membayar kontribusi sebanyak 100 Ruppe per keluarga.

Permasalahan juga muncul dalam proses-proses implementasi program tersebut. Salah satunya adalah muncul kecemburuan dari pemimpin politik di daerah program tersebut diimpelementaskan karena tidak dilibatkan. NGO menjadi aktor yang dilibatkan dalam proses ini. Perjalanan program ini sempat terhambat namun mulai aktif kembali setelah satu LSM lokal bernama SRCF terlibat. SRCF sebagai lokal NGO memiliki nama baik di pemerintahan lokal dan juga masyarakat setempat. Kepercayaan pemerintah dan masyarakat terhadap LSM yang memiliki sepak terjang dan pengalaman di bidangnya serta raport yang baik di masyarakat menjadi salah satu jalan untuk menyukseskan program ini.

### 5.Negosiasi Hak atas Tempat Tinggal Melalui Pengelolaan Kampung Kumuh di Kota Malang

Malang menjadi salah satu kota yang masih berupaya untuk memperbaiki dan membenahi permukiman informal atau kumuh. Dari data yang diperoleh berdasarkan Surat Keputusan Walikota Malang Nomor 188.45/86/35.73.112/2015 tahun 2015 adalah 608.6 Ha. Jika dibandingkan dengan keseluruhan luas wilayah Kota Malang (11,606 Ha), maka luas wilayah kumuh Kota Malang adalah 5.53 %(http://dpupr.malangkota.go.id/menuju-malang-kotaku-kota-tanpa-kumuh/)**.** Di Kota Malang, dari total 57 kelurahan setengah diantaranya yaitu masih terdapat 29 kelurahan masuk dalam kategori permukiman kumuh. Kelurahan tersebut itu antara lain ada di Kelurahan Jodipan, Polehan, Sukun, Kota Lama, Tulusrejo, Ciptomulyo, dan Bandulan (http://suryamalang.tribunnews.com)

Di antara kampung-kampung kumuh tersebut berlokasi di kawasan yang dekat dengan area DAS sungai di sekitar Kota Malang. Hal ini menambah posisi warga kampung kumuh menjadi lebih riskan untuk pindahkan, karena ada larangan untuk mendirikan bangunan di sempadan sungai. Menurut Peraturan Pemerintah No 38/2011 tentang Sungai, pasal 17 dan pasal 22 menegaskan bahwa jarak 10-15 m dari tepi sungai dilarang untuk dibangun permukiman sebagai bentuk perlindungan sempadan sungai (http://p2t.jatimprov.go.id). Lebih lanjut, Perda Kota Malang No.4 Tahun 2011 tentang rencana tata ruang wilayah Kota Malang dalam pasal 48 menegaskan bahwa penataan permukiman lingkungan di bantaran Daerah Aliran Sungai (DAS) Brantas, Sungai Metro, Sungai Amprong dengan secara bertahap memindahkan bangunan pada wilayah sempadan sungai yang dinyatakan sebagai daerah yang rawan bencana, ke sub wilayah Malang Timur dan Tenggara, mengadakan penataan lingkungan permukiman atau peremajaan lingkungan permukiman dengan pola membangun tanpa menggusur terhadap kawasan permukiman yang tidak dinyatakan sebagai kawasan rawan bencana, meningkatkan kualitas lingkungan permukiman dengan pola penghijauan kota terhadap kawasan permukiman yang berada di wilayah luar dari sempadan sungai (http://www.jdih.setjen.kemendagri.go.id/).

Meskipun berada pada kawasan yang dianggap ilegal dan ada kemungkinan untuk direlokasi ada beberapa kelompok warga kampung kumuh yang mencoba mendefinisikan ulang kampungnya. Sebagai contoh, warga yang tinggal di kawasan Kampung Jodipan yang terletak di pinggir Sungai Brantas. Warga tersebut telah berulang kali mendapatkan informasi bahwa kampungnya akan digusur oleh pemerintah Kota Malang. Baik melalui media maupun datangnya perwakilan aparat pemerintah untuk melakukan survey awal pemindahan kampung. Menurut para warga, ancaman penggusuran Kampung Jodipan adalah sebuah isu yang memang sudah diwacanakan sejak lama oleh pemerintah. Sebelum kepemimpinan Abah Anton (Walikota Malang saat ini) wacana penggusuran itu sudah ada, seperti yang dikatakan oleh Mas Yaris dan Bu Yani:

> *"Bolak-balik melebu koran, mau digusur, kumuh opo wes itungane elek. Mek ini teko sana tanah irigasi maksute gurung onok surat-surate termasuk omahku iki irigasi, wes ngono tok diukur-ukur tok, terus pindah walikotane yo ngono wacana tok, kalo sampe digusur yo sini nentang"*(Wawancara dengan Mas Yaris, 25/5/2017)

> *"iya mas dulu sempat mau digusur, katanya kita udah disiapkan rusun, disini mau dibuat homestay katanya kan mau dijadiin tempat wisata tapi ya kita warga gak mau kan udah lama juga tinggal disini, lebih enak disini mas kita wes kerasan"* jelas Bu Ana (Wawancara dengan Bu Yani, 4/4/2017).

Di tengah upaya pemerintah yang ingin mengatasi permukiman kumuh di sekitar sempadan sungai, masyarakat Kampung Jodipan kedatangan sekelompok mahasiswa yang berinisiatif untuk merubah keadaan sekitar di kampung tersebut menjadi lebih baik. Mereka adalah kelompok mahasiswa Gusypro (*Guys of Public Relation*) Jurusan Ilmu Komunikasi Universitas Muhammadiyah yang ditugaskan untuk membuat sebuah kegiatan (*event)* dengan kerja sama bersama *real client.* Menurut hasil diskusi dengan dosen pembimbing praktikum, alasan pemilihan perusahaan tersebut didasari atas beberapa hal. Pertama PT. Indana

merupakan perusahaan yang berasal dari Kota Malang dan merupakan salah satu perusahaan besar. Namun perusahaan itu belum cukup dikenal di wilayah Kota Malang. Dengan kerjasama antara mahasiswa dan CSR perusahaan tercetuslah kegiatan pewarnaan Kampung Jodipan. Lokasi Kampung Jodipan dipilih karena memiliki lansekap yang menarik bila dilihat dari jembatan Sungai Brantas dan wilayah tersebut memiliki sebuah lapangan yang memungkinkan untuk dijadikan sebagai tempat dilaksanakannya sebuah *event*. Selain itu, kelompok ini memiliki tujuan untuk melakukan proses inisiasi dalam pengelolaan permukiman kumuh.

Masyarakat Kampung Jodipan sebagai pihak yang menerima kegiatan CSR tidaklah menjadi pihak yang pasif. Mereka memiliki peran dan juga daya tawar untuk mewujudkan kegiatan pengecatan ini. Sebagai warga yang dianggap tinggal di kawasan kumuh, masyarakat Jodipan berupaya untuk secara swadaya memperbaikai fasilitas di lingkungannya, termasuk di dalamnya ruang terbuka yang juga berfungsi sebagai lapangan bulu tangkis. Meskipun kelompok mahasiswa memilih kawasan Jodipan secara acak, tetapi unsur fasilitas umum yaitu ruang terbuka menjadi indikator lain terpilihnya kampung jodipan sebagai tempat pelaksanaan *event*. Perwakilan masyarakat Jodipan yang diwakili oleh Ketua RW juga mampu mengubah rencana awal pengecatan yang akan dilakukan pada lingkup satu RT menjadi tiga RT. Permintaan ini merupakan syarat yang diajukan oleh Ketua RW kepada pihak yang mengintervensi (Guyspro dan PT. Indana) *landscape* Kampung Jodipan. Dengan pengecatan yang dilakukan dalam skala yang lebih besar Kampung Jodipan memiliki daya tarik untuk wisatawan.

Meskipun kegiatan pengecatan ini belum selesai dilaksanakan banyak orang yang sudah berkunjung ke kampung Jodipan. Program pengecatan Kampung Jodipan harus sedikit tertunda, karena pada saat proses pengecatan sudah terselesaikan sekitar 50% harus terbentur oleh waktu yang berdekatan dengan Hari Raya Idul Fitri tahun 2016. Hal tersebut mengharuskan proses pengecatan untuk dihentikan sejenak selama satu minggu. Ketika program pengecatan tersebut belum terselesaikan sepenuhnya, beberapa orang mulai berdatangan mengunjungi Kampung Jodipan. Orang-orang tersebut tertarik akan beragam warna pada dinding dan atap rumah warga di Kampung Jodipan yang terlihat dari Jembatan Sungai Brantas. Salah satu yang membuat kampung ini mulai didatangi adalah munculnya foto-foto kampung warna-warni yang tersebar di beberapa media sosial. Setelah sempat terhenti, proses pengecatan Kampung Jodipan kembali dilakukan dengan total waktu kurang lebih sekitar 3 bulan.

Event peresmian pada Bulan Agustus menjadi tonggak awal pengakuan Kampung Jodipan sebagai Kampung Tematik dan tujuan wisata. Dalam kegiatan ini pihak Guyspro dan PT. Indana mengundang *stake holder* terkait untuk menyaksikan hasil akhir kegiatan pengecatan atas kerja sama yang dirajut oleh sektor privat dan perguruan tinggi. Kehadiran aparat Pemerintah kota Malang yang dihadiri langsung oleh Walikota Anton memperlihatkan ada lampu hijau dari pemerintah untuk mengakui keberadaan kampung yang dulu dianggap kumuh. Walikota pun angkat bicara terkait dengan isu normalisasi permukiman di sungai Brantas bahwa Kampung Jodipan tidak akan digusur karena permukiman ini telah ditata menjadi lebih baik. Seperti yang dipaparkan ketua RW 2, *"Iya dulu sempat mau digusur mas tapi waktu peresmian Kampung Warna-warni Abah Anton sendiri yang bilang kalo disini ga akan digusur"* (Wawancara, 11/4/2017).

Kampung Jodipan saat ini dianggap sebagai aset wisata oleh Pemkot Malang. Walikota Malang berambisi untuk memperkenalkan Kampung Jodipan sebagai ikon baru Kota Malang dan beliau berencana mengundang Walikota Se-Indonesia pada tahun 2017. Wakil Walikota Malang, juga memberi tanggapan tentang berubahnya Kampung Jodipan, *"Ini sudah jadi program. Bagus kalau sudah diinisiasi para mahasiswa dengan bantuan CSR (Corporate Social Responsibility). Mudah-mudahan, tren pembenahan ini akan menjadi viral yang kemudian meningkatkan kesadaran warga untuk mengurangi kekumuhan wilayah masing-masing",* suryamalang.tribunnews.com). Meskipun pada saat ini belum ada pihak pemerintah yang

menyatakan secara jelas tentang perubahan status kumuh di Kampung Jodipan, namun Tedy Soemarna dari pihak DPKP Kota Malang secara tidak langsung mangatakan, "*fisiknya yang berubah (Kampung Jodipan), tingkat ekonominya meningkat, karena apa, karena jadi kampung wisata*" (Wawancara, 13/6/2017).

Saat ini pemerintah memberikan dukungan dengan Membangun infrastruktur yang mendukung pengembangan kampung wisata di Jodipan. Kegiatan tersebut antara lain membangun taman serta mendirikan jembatan berbahan kaca yang menghubungkan dua kampung yang terletak di pinggir Brantas. Meskipun terkesan tidak konsisten dengan kebijakan yang diterapkan serta tidak memberikan kepastian legalitas wilayah permukiman, kehadiran Pemerintah Kota Malang memberi peluang kepada masyarakat Jodipan untuk mendapat hak warga negara untuk memiliki tempat tinggal meskipun berada di kawasan zona abu-abu.

## 6. Kesimpulan

Permukiman informal atau sering dikenal sebagai permukiman kumuh dianggap menjadi persoalan yang akan selalu muncul di kawasan perkotaan. Pengelolaan permukiman kumuh saat ini tidak hanya menjadi area intervensi dari pemerintah saja. Dalam kasus di Kampung Jodipan beragam aktor berpartisipasi, berkelindan dan terlibat dalam pengelolaan Kampung Kumuh. Aktor tersebut di antaranya adalah kelompok mahasiswa UMM bernama Guyspro, PT. Indana, serta masyarakat Jodipan. Masing-masing aktor memiliki strategi, negosiasi, serta sumber daya untuk menciptakan bentuk rekayasa sosial di wilayah Jodipan.

Kewargaan multikultural yang digagas oleh Kymlicka juga harus didukung upaya-upaya yang melibatkan politik budaya. Dengan pandangan ideal bahwa masyarakat marjinal dan minoritas mendapatkan hak yang setara maka diperlukan gerakan sosial yang melibatkan beberapa pihak untuk mendefiniskan ulang identitas permukiman kumuh. Dengan bermetamorfosa menjadi kampung tematik dan kawasan tujuan wisata maka pemerintah daerah menganggap kawasan kampung tersebut menjadi aset milik kota. Hal ini mengubah persepsi dan juga kebijakan terkait hak hidup warga yang tinggal di kampung kumuh. Sampai kapan mereka akan diperkenankan tinggal di bantaran sungai? Hal ini masih menjadi pertanyaan besar. Tetapi upaya warga kampung melakukan renegosiasi dan mendefinisikan ulang ruang dan identitas budaya memberikan peluang mereka untuk (sementara) memperoleh hak untuk tetap tinggal di kawasan tersebut yang sekarang lebih dikenal tidak lagi sebagai kampung kumuh Jodipan tetapi sebagai Kampung Wisata Jodipan.

## Daftar Pustaka

Costas, G.R. (2011). Spaces of Insecurity? The" Favelas" of Rio de Janeiro between Stigmatization and Glorification. *Iberoamericana*, *11*(41), 115-128. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/41677308. Accessed: 20-02-2017 05:50 UTC.

Di Muzio, Tim. 2008. "Governing Global Slums: The Biopolitics of Target 11". Dalam *Global Governance, Vol. 14, No. 3 (July–September 2008), pp. 305-326.* Sumber: http://www.jstor.org/stable/27800712. Diakses: 18-04-2017 07:34 UTC

Escobar, Arturo, 1998. "Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements" dalam *Journal of Political Ecology Vol.5 1998 53-82*.

Holston, James dan Appadurai, Arjun. 1996. "Cities and Citizenship". *Dalam Public Culture 1996, 8: 187-204*.

Jaffe & Koning. 2016. *Introducing Urban Anthropology*. New York : Routledge

Kementrian PUPR. 2016a. *Panduan Penyusunan Rencana Pencegahan dan Peningkatan Kawasan Permukiman Kumuh Perkotaan (RP2KPKP)*. Ditjen Karya Cipta

Kementrian PUPR. 2016b. *Surat Edaran Nomor: 40/Se/Dc/2016 Tentang Pedoman Umum Program Kota Tanpa Kumuh*. Ditjen Karya Cipta

Kymlicka, Will. 2002 [1995] (terj). *Kewargaan Multikultural*. Jakarta :LP3ES

Satterthwaite, David.2010. 'Upgrading Slums: With and For Slum-Dwellers" Dalam *Economic and Political Weekly, Vol. 45, No. 10 (MARCH 6-12, 2010), pp. 12-16* Sumber : http://www.jstor.org/stable/25664187 .diakses: 28-04-2017 02:16 UTC

Rahman, Sanzidur. 2009. "Learning from Experience in Urban Programming: The Case of the SHAHAR Project in Bangladesh". Dalam *Development in Practice, Vol. 19, No. 2 (Apr., 2009), pp. 173-186*. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/27752035 . Accessed: 18-04-2017 07:40 UTC

Sharma, R. N. dan Amita Bhide. 2005. "World Bank Funded Slum Sanitation Programme in Mumbai: Participatory Approach and Lessons Learn". dalam *Economic and Political Weekly, Vol. 40, No. 17 (Apr. 23-29, 2005), pp. 1784-1789* URL: Sumber : http://www.jstor.org/stable/4416538 Diakses: 18-04-2017 07:32 UTC

UN-Habitat. Slums of The World. 2013. The Face of Urban Poverty in the New Millenium. Working Paper. Kenya : UN-Habitat

**Kebijakan dan sumber online**

Peraturan Pemerintah No.38 tahun 2011 tentang Sungai

http://suryamalang.tribunnews.com/2016/08/11/waduh-29-kelurahan-di-kota-malang-termasuk-kategori-kelurahan-kumuh

http://suryamalang.tribunnews.com/2016/07/23/kampung-warna-jodipan-potensial-jadi-objek-wisata-kota-malang-tapi

http://p2t.jatimprov.go.id

## Perempuan Pedagang Pasar Tradisional dan Multikulturalisme (Suatu Kajian Etnografi di Pasar Ujung Berung Bandung)

*Budiawati Supangkat & Johan Iskandar*

*Studi ini tentang respon para perempuan pedagang dalam dinamika pasar tradisional di kawasan perkotaan Ujung Berung Bandung, dan sebab akibat dari respon tersebut terkait dengan usaha mereka dan dengan pasar. pasar tradisional dibayangkan sebagai suatu arena multikultur yang penuh negosiasi dan toleransi. Pendekatan yang dipakai dalam studi ini adalah pendekatan berorientasi aktor. Penelitian dilakukan dengan metode etnografi. Hasil studi menunjukkan bahwa beberapa jenis perubahan di Ujung Berung menimbulkan respon yang berbeda di kalangan perempuan pedagang. Proses urbanisasidi Ujung Berung yang sudah lama terjadi, membuat perempuan pedagang dapat beradaptasi secara berangsur-angsur menghadapi perbanyakan pembeli dan peragaman komoditi sebagai hal yang normal. Status pasar Ujung Berung menjadi pasar transisi dan sumber PAD kota Bandung, diiringi intervensi pemerintah kota. Kebijakan atau tindakan tentang pasar yang menguntungkan disambut baik, sedangkan yang mengancam kelangsungan usaha mereka, mendorong perempuan pedagang terlibat dalam politik pasar seperti demo dan berorganisasi. Dampak lain krisis moneter, yakni mantan buruh yang menjadi pesaing pedagang, direspon dengan mengurangi aspek personal dalam jual beli, dan meniru cara kerja pesaing dengan berjualan di pasar luar. Kebakaran berulang di pasar menimbulkan respon mendayagunakan berbagai modal untuk membangun kembali usaha, dan berorganisasi untuk mencegah akibat kebakaran. Persaingan dariretail modern di sekitar pasar direspon dengan perpanjangan waktu berjualan, melakukan diversifikasi dagangannya, meluaskan usaha dagangnya melalui kerjasamanya dengan suatu perusahahaan atau dengan bank dan membeli barang dengan sistem konsinyasi. Dalam kajian ini beragam relasi penuh negosiasi dan toleransi dilakukan oleh perempuan pedagang mengingat pasar adalah sumber kehidupan rumah tanggannya. Di ruang berdagang tersebut para perempuan pedagang memiliki otonomi.*

### 1. Pendahuluan

Isu multikulturalisme merupakan salah satu topik yang belakangan ini banyak dibicarakan di Indonesia. Apalagi setelah masyarakat merasakan adanya keberagaman di dalam berbagai arena sosial. Sebenarnya multikulturalisme bukanlah isu yang baru bahkan sudah lama dipraktikkan di berbagai negara, menurut Irwan Abdullah (2006) paham multikulturalisme, yang juga disebut etnokritisisme pertama kali marak di Kanada pada tahun 1960, kemudian berlanjut di Amerika Serikat, Inggris dan Australia ada kurun waktu tahun 70-an (Wieviroka 1998:885-889; Suparlan 2000: 99). Walau berkembang di barat, menurut hemat saya perlu Indonesia memberikan perhatian lebih seksama pada isu multikulturalisme mengikuti apa yang dikemukakan oleh Parsudi Suparlan (2002), bahwa acuan utama bagi terwujudnya masyarakat Indonesia yang multikultural adalah multikulturalisme, yaitu sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual maupun secara kebudayaan (Fay 1996; Jary dan Jary 1991; Watson 2000). Pengkajian multikulturalisme oleh antropolog terkait dengan pemahaman mengenai kebudayaan, sebagaimana dikatakan oleh Suparlan (2002) akar kata dari multikulturalisme adalah kebudayaan.

Pengertian kebudayaan lebih lanjut dikemukakan oleh Suparlan (2002) di antara para ahli harus dipersamakan atau setidak-tidaknya tidak dipertentangkan antara satu konsep yang dipunyai oleh seorang ahli dengan konsep yang dipunyai oleh ahli atau ahli-ahli lainnya. Karena multikulturalsime itu adalah sebuah ideologi dan sebuah alat atau wahana untuk meningkatkan

derajat manusia dan kemanusiannya, maka konsep kebudayaan harus dilihat dalam perspektif fungsinya bagi kehidupan manusia. Lebih lanjut Suparlan menegaskan bahwa Kebudayaan dalam perspektif tersebut perlu diperhatikan karena kebudayaan dilihat sebagai pedoman bagi kehidupan manusia yang bekerja dalam berbagai pranata sosial.

Dalam pemaparan multikulturalisme, Parsudi Suparlan menyatakannya sebagai sebuah ideologi (2002) multikulturalisme terserap dalam berbagai interaksi yang ada dalam berbagai struktur kegiatan kehidupan manusia yang tercakup dalam kehidupan sosial, kehidupan ekonomi dan bisnis, dan kehidupan politik, dan berbagai kegiatan lainnya di dalam masyarakat yang bersangkutan. Kajian-kajian mengenai corak kegiatan, yaitu hubungan antar-manusia dalam berbagai manajemen pengelolaan sumber-sumber daya akan merupakan sumbangan yang penting dalam upaya mengembangkan dan memantapkan multikulturalisme dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara bagi Indonesia. Atas dasar itu saya dalam kesempatan ini mengkaji bagaimana pasar tradisional dalam perspektif multikulturalisme, yaitu tempat bertemu dan bertransaksi beragam aktor yang masuk dalam kategori orang pasar. Sebetulnya pernyataan bahwa pasar sebagai tempat bertemunya orang dari berbagai latarbelakang pernah dikemukakan oleh JS Furnivall (1948). Namun pernyataan Furnivall diungkapkan dalam menjelaskan konsep masyarakat majemuk. Walaupun sama-sama menjadi tempat bertemunya orang dari berbagai latar belakang, konsep masyarakat majemuk berbeda dari masyarakat multikultural bila ditinjau dari sudut historisnya.

Seperti Parsudi Suparlan, Meutia F Hatta (2006) juga menganggap penting perhatian multikulturalisme. Meutia Hatta berpandangan bahwa salah satu kelompok masyarakat dapat berperan penting dalam mewujudkan Indonesia ke depan yang lebih baik adalah kelompok perempuan. Dengan jumlah yang cukup besar (49,86%, menurut sensus penduduk tahun 2000), kaum perempuan sebagai pendidik dalam keluarga dan masyarakat dapat menjadi agen perubahan yang handal menuju masyarakat Indonesia yang egaliter berlandaskan pada semangat multikultural. Suatu kesadaran yang mengakui laki-laki dan perempuan memang berbeda secara biologis, tetapi tidak boleh dibeda-bedakan hak dan kewajibannya dalam pembangunan bangsa dan negara.Lebih lanjut Meutia F Hatta (2006) mengemukakan bahwa di berbagai wilayah ditemukan berbagai kearifan dan praktik budaya lokal yang positif di mana kaum perempuan banyak berperan, misalnya, peran kaum perempuan dalam pembuatan jamu dalam sistem medis tradisional telah terbukti bermanfaat untuk menjaga kesehatan masyarakat setempat bahkan juga sampai keluar daerah dan luar negeri. Keberagaman potensi lokal dalam sistem medisin pada beberapa kebudayaan merupakan perwujudan multikulturalisme yang dapat menjadi kekuatan bangsa dan negara.

Dalam suatu negara yang tengah membangun perlu diperhatikan pula gender dan multikulural. Menurut Meutia (2006) ada keterkaitan yang kuat antara pembangunan pemberdayaan perempuan dengan multikulturalisme membuat Kementerian Pemberdayaan Perempuan sangat menyambut baik gagasan diselenggarakannya Sarasehan. Visi program pemberdayaan perempuan: yakni "mewujudkan kesetaraan dan keadilan gender, kesejahteraan dan perlindungan anak dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Untuk mencapai visi di atas disusun 6 misi yang harus dilakukan sebagai berikut; (1) meningkatkan kualitas hidup perempuan, (2) memajukan tingkat keterlibatan perempuan dalam proses politik dan jabatan publik, (3) menghapuskan segala bentuk kekerasan terhadap perempuan, (4) meningkatkan kesejahteraan dan perlindungan anak, (5) meningkatkan pelaksanaan dan memperkuat kelembagaan pengarus-utamaan gender, dan (6) meningkatkan partisipasi masyarakat. Peningkatan kualitas hidup perempuan sebagai salah satu program pemberdayaan perempuan dapat berjalan sesuai dengan yang diharapkan apabila terjadi perubahan pola pikir.

Perlunya memahami multikulturalisme sebagai ideologi yang terwujud dalam praktik kehidupan sosial ekonomi dan pentingnya memberi perhatian pada perempuan melandasi pemaparan materi kajian ini. Atas dasar itulah, paper ini membahas aktivitas perempuan dalam pranata ekonomi yaitu pasar tradisional. Apabila mengikuti kaidah multikulturalisme, pasar tradisional berikut dengan pedagangnya patut memperoleh ruang untuk dapat bekerja.Para pedagang tersebut tidak hanya laki-laki namun juga perempuan. Mereka memberdayakan dirinya dengan cara menjadi pedagang demi memenuhi kebutuhan “subsisten”nya. Pekerjaan sebagai pedagang di pasar kini banyak diisi oleh perempuan. Data yang lebih mutakhir dari penelitian Fasilitator Pendidikan Jender dan Fasilitator Perburuhan Perkumpulan Rakyat Pekerja Solo serta dari Studi Gender dan Sosial Perhimpunan Rakyat Pekerja (PRP) Solo, menunjukkan bahwa sebagian besar (67%) aktor utama dalam aktivitas sosial-ekonomi di berbagai pasar tradisional di Indonesia adalah perempuan (Kompas, 2006). Banyaknya perempuan yang berjualan di pasar tradisional disebabkan oleh tidak terserapnya mereka ke dalam aktivitas ekonomi formal, terlempar dari aktivitas ekonomi sebelumnya, juga karena perempuan tidak mempunyai modal besar dan tidak memiliki pendapatan yang tetap.

Kian hari kian banyak perempuan pedagang di pasar yang mengkhawatirkan kehilangan posisi dan peranan di pasar. Kekhawatiran itu dipicu oleh berbagai faktor eksternal dan internal. Dilihat dari sisi eksternal, belakangan ini pasar tradisional kurang mendapatkan perhatian. Daripada membenahi pasar, pemerintah tampaknya justru menyetujui serta memberikan izin untuk mendirikan pasar modern berupa toko-toko swalayan atau minimarket. Di Indonesia terdapat 13.450 pasar tradisional dengan sekitar 12,6 juta pedagang (Kompas, 2006; Smeru, 2007).

Kekhawatiran perempuan pedagang kehilangan ruang berdagang diperkuat olehkajian A.C. Nielsen menunjukkan bahwa pasar modern tumbuh sebanyak 31,4% pertahun, sedangkan pasar tradisional menyusut 8% pertahun. Akan semakin banyak orang yang memilih untuk berbelanja di supermarket (karena citra pasar tradisional yang kurang baik) sehingga pasar-pasar akan menjadi sepi kehilangan pembeli dan akhirnya, menghilang sama sekali. Bila ini terjadi, para pedagang (termasuk perempuan) akan kehilangan pekerjaan dan tak lagi dapat memenuhi kebutuhan subsisten keluarganya (Smeru, 2007). Selain itu banyak toko swalayan yang letaknya tidak terlalu jauh dari pasar tradisional. Namun di antara pasar tradisional yang mulai kehilangan pembeli, masih ada pasar yang masih tetap ramai dan padat pembeli. Perempuan pedagang di pasar tersebut, memanfaatkan peluang tersebut.

Selain berdagang, perempuan pedagang juga bertanggungjawabsebagai pengelola rumahtangga dengan penghasilan yang didapatnya dari usaha perdagangan di pasar.Maka biasanya bagi perempuan pedagang, dunia pasar dan dunia rumah tangga tidak dapat dipisahkan sebagai dunia rumah dan dunia kerja secara tegas. Pasar menjadi seperti rumah kedua bagi perempuan yang berdagang. Tempat itu bukan hanya mencari uang, tetapi juga tempat untuk tetap menjalankan sebagian tugas kerumahtanggaan, di samping bersosialisasi dengan orang-orang lain di pasar (Gracia Clark, 1994, 2001; Jeniffer Alexander, 1987, 2001). Lebih lanjut dikatakan oleh Linda J. Seligmann (2001:1) bahwa menggambarkan kegiatan perempuan di pasar sebagai *“ …the complex, varied activities of buying, selling, trading, gossiping and mothering*” (lihat Pietila, 2007). Singkat kata perempuan pedagang bertahan beraktivitas di pasar tradisional, bukan semata-mata karena keterampilan berikut kesabarannya melayani pembeli atau karena titah keyakinannya (lihat, Alexander, 2001; 123; Geertz, 1963; Nakamura, 1983: 11), namun bagi para perempuan pedagang, berdagang di pasar merupakan penghidupan dan kehidupannya.

Sebagai warga masyarakat pasar tradisional, upaya para pedagang untuk bertahan bukan melulu karena mereka berasal dari suku bangsa, golongan sosial dan penganut keyakinan yang

seragam saja melainkan pedagang berasal dari beragam latarbelakang yang memiliki kesamaan tujuan sebagai pencari nafkah.

Hal itu juga berlaku bagi aktor-aktor lainnya yang ada maupun yang datang ke pasar tentu mempunyai tujuan yang beragam. Situasi seperti itu dapat serupa dengan bangsa yang dibayangkan menurut pandangan dari Benedict Anderson (1983.) bahwa kesamaan identitas sebagai suatu bangsa tidak muncul karena karena kesamaan latar belakang budaya, agama, suku atau golongan sosial melainkan karena kesamaan nasib dan cita-cita (kompas). Perubahan apa pun yang terjadi, di dalam maupun di luar lingkungan pasar tempat mereka bekerja, akan selalu mendapatkan respons aktif dari para perempuan pedagang itu. Dapat dikatakan bahwa para perempuan pedagang itu merupakan aktor sosial dan bertindak sebagai subyek aktif[1], yang senantiasa melakukan adaptasi dan mengembangkan strategi-strategi usaha sesuai dengan pengetahuan dan kemampuan yang dimiliki. Untuk memahami dan menjelaskan respon perempuan pedagang terhadap segala perubahan di pasar, penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan *actor-oriented* yang dikembangkan oleh Norman Long (1977, 2001). Pendekatan ini oleh Ahimsa-Putra disebut sebagai paradigma pelaku (Ahimsa-Putra, 2003).

Dalam kajian pasar tradisional dari persepektif antropologi, pasar tradisional dilihat sebagai tempat transaksi antara penjual dan pembeli. Sebetulnya unsur-unsur pendukung pasar itu begitu beragam dan kompleks. Unsur yang selanjutnya saya sebut dengan aktor dapat dikategorikan sebagai berikut:a) pedagang dengan beragam kategori komoditi, lama berdagang, tempat berdagang, berbeda suku bangsa, usia; b) pembeli dengan beragam latar belakang seperti ibu rumah tangga, pedagang warung/ makanan jadi; c) petugas Dinas Pasar; d) penjaga pasar; e) penarik karcis; f) pengasong; g) kuli meja, gerobak, lampu; h) rentenir; i) petugas kebersihan; j) tukang ojeng; k) agen pabrik/took; l) petani; m) petugas koperasi, bank.Situasi seperti itu, saya temukan juga di Pasar yang menjadi kajian ini yaitu pasar Ujung Berung yang berada di bagian timur kota Bandung. Pasar tersebut bermula sebagai sebuah pasar lokal yang komoditi, penjual, dan pembelinya berasal dari kawasan perdesaan setempat. Pasar lokal ini berangsur-angsur menjadi semakin kompleks sejalan dengan urbanisasi yang berlangsung di Ujung Berung; hingga akhirnya dicakup secara administratif sebagai bagian kota Bandung di tahun 1987.

Kini pasar Ujung Berung menjadi sebuah pasar transisi yang komoditinya, pedagangnya maupun pembelinya menjadi lebih banyak dan berasal dari wilayah yang lebih luas dan beragam. Dengan statusnya tersebut, pasar tradisional ini kini berada di bawah pengelolaan pemerintah kota Bandung –melalui Dinas Pasar-- dengan segala kebijakan yang dilandasi kepentingan untuk menjadikan pasar sebagai sumber pendapatan yang signifikan bagi daerah Kota Bandung. Kajian ini hendak memperlihatkan bagaimana berbagai perubahan yang berpangkal dari dalam maupun dari luar pasar telah membuat para perempuan pedagang terus meresponnya agar dapat terus bertahan hidup.

## 2. Metode Penelitian

Kerangka penelitian yang melihat respon perempuan pedagang sebagai hasil dialektika antara perubahan dalam sistem pasar (proses) dengan pemaknaan para pelaku (perempuan pedagang) menuntut pendekatan etnografi. Etnografi seperti kata James.P.Spradley (1980) merupakan pekerjaan mendeskripsikan suatu kebudayaan dari sudut pandang tineliti (emik) ,sebagaimana diungkapkan oleh oleh *Bronislaw Malinowski*, bahwa tujuan etnografi adalah "memahami sudut

[1]Seringkali perempuan dalam berbagai kajian dianggap sebagai objek yang pasif. Maksudnya perempuan seringkali dianalogikan halus, pasrah bahkan seringkali bergantung pada lelaki.

pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya" (1922:25).Situasi tersebut terwujud dalam tindakan dan kata-kata.

Unit analisis dalam penelitian ini berjenjang. Unit analisis terkecil dan jenjang pertama adalah individu—perempuan pedagang di Pasar Ujung Berung. Unit analisis yang terdapat dalam jenjang berikutnya adalah kelompok-kelompok pedagang perempuan di pasar itu dan jenjang terakhir adalah seluruh komuniti pasar Ujung Berung. Ketiga jenjang unit analisis itu diharapkan dapat memberikan informasi dan pemahaman yang lebih lengkap mengenai respon perempuan pedagang terhadap perubahan-perubahan di pasar. Di dalam pembahasan, individu dalam unit analisis terkecil, para perempuan pedagang , disajikan dalam kasus-kasus yang mewakili berbagai kategori yang ada di kalangan pedagang perempuan di pasar Ujung Berung.

Pengumpulan data dilakukan dengan dua cara. Pertama, pengumpulan data sekunder dari kantor Kecamatan Ujung Berung berupa monografi Kecamatan Ujung Berung; dan kajian-kajian terdahulu mengenai Ujung Berung. Kedua sumber data sekunder itu memberikan gambaran mengenai kehidupan sosial-ekonomi masyarakat dan sejarah perkembangan di Ujung Berung. Kedua, dengan penelitian lapangan untuk mendapatkan data primer langsung dari para informan yaitu para perempuan pedagang di Pasar Ujung Berung serta pelaku lain di pasar dan di sekitar pasar yang terkaitan dengan para perempuan pedagang tadi. Data didapat melalui survei, pengamatan, dan wawancara.

**3. Lokasi penelitian**

Ujung Berung lokasi dari pasar Ujung Berung, merupakan satu Kecamatan di Bandung. Wilayah Ujung Berung merupakan merupakan salah satu kecamatan Kota Bandung yang relatif baru. Kecamatan tersebut merupakan daerah perluasan yang awalnya tercakup ke dalam Kabupaten Bandung. Melalui pelimpahan wilayah dari Kabupaten Bandung tersebut, Kota Bandung memperoleh tambahan wilayah seluas 752 ha yang masih belum padat penduduknya. Sebelum masuk ke dalam cakupan Kota Bandung, wilayah lingkungan administrasi kecamatan Ujung Berung saat di kabupaten Bandung cukup luas. Menurut seorang petugas dari Kantor Kecamatan Ujung Berung, wilayah yang termasuk cakupan Ujung Berung ke arah Timur mencakup daerah Cileunyi dan Gede Bage. Dengan masuknya kecamatan Ujung Berung tersebut menjadi bagian Kota Bandung, wilayah cakupannya pun menjadi lebih kecil karena ada sebahagian yang masuk wilayah administrasi Kota Bandung dan sebahagian lagi tetap termasuk ke dalam wilayah administrasi Kabupaten Bandung.

Sebagai suatu konsekuensi dari menjadi bagian Kota dan terikat dengan berbagai aturan, Kecamatan Ujung Berung mengalami beberapa kali pemekaran. Akibatnya batas teritorial wilayah semakin mengecil. Berdasarkan data Monografi Kecamatan Juli – Desember 2009, luas wilayah kecamatan yang berpenduduk lebih dari 57.832 jiwa ini adalah 1.035,411 hektar. Jarak dari Ujung Berung ke pusat Kota Bandung adalah 12 km. Peta di bawah ini menunjukkan posisi pasar Ujung Berung di Kecamatan Ujung Berung di wilayah kota Bandung

## 4. Sejarah Ujung Berung dan Pasar

Dahulu Ujung Berung dikenal sebagai satu wilayah pertanian sawah dan kebun sekaligus tempat tinggal orang asli Ujung Berung terletak tepat di ujung timur kota Bandung kini. Meski Ujung Berung menjadi bagian dari kota Bandung tahun 1987, tetapi proses pengkotaan Ujung Berung sudah mulai berlangsung semenjak dibukanya jalan raya pos (*Groote Postweg*) yang dibangun saat pemerintahan Hindia Belanda (1960-an) serta ketika mulai ada pabrik tekstil di sana. Jalan ini merupakan jalan raya antarkota, sehingga sudah lama merupakan jalan yang ramai lalu lintasnya (menghubungkan kota Bandung dengan kota-kota lain di bagian Timur Jawa Barat dan selanjutnya ke Jawa Tengah). Tanpa melalui suatu rancangan perencanaan kota, lambat laun Ujung Berung sudah mengalami proses pengkotaan. Berbagai perubahan yang terjadi di Ujung Berung berlangsung secara spontan dan pesat, mulai dari perumahan dan pabrik serta berbagai kegiatan ekonomi lain bertumbuhan di sepanjang kedua sisinya, semakin lama semakin padat.

Semakin banyak pula pendatang di Ujung Berung yang terus menerus mengubah tata guna lahan berubah dari lahan pertanian ke lahan usaha perkotaan dan perumahan penduduk, sementara perumahan penduduk di tepi jalan berubah menjadi tempat usaha dagang dan jasa perkotaan. Jadi campuran kegiatan ekonomi perdesaan dan perkotaan serta komposisi demografis yang ditandai oleh banyaknya pendatang dari kota membuat Ujung Berung menjadi kawasan desakota sebagaimana yang menurut McGee (1991) lazim berkembang di Asia Tenggara. Pendatang ini menambah pula sifat kekotaan Ujung Berung dengan heterogenitas sosial, berkat keragaman latar belakang etnik pendatang (dari bagian lain Jawa Barat, Jawa Tengah dan Timur, Batak, Padang, Cina, dan lainnya), demikian pula latar pendidikan dan pekerjaan mereka. Pertambahan penduduk juga memberikan pengaruh terhadap kegiatan ekonomi kota. Aktivitas ekonomi di Ujung Berung pun menjadi semakin beragam.

Banyaknya pendatang dan keberagamannya turut mempengaruhi pasar Ujung Berung. Pedagangnya semakin bertambah, demikian pula komoditas yang ditawarkan semakin bertambah banyak dan semakin banyak jenisnya, mengikuti keragaman kebutuhan penduduk Ujung Berung dewasa ini. Asalnya pasar Ujung Berung dibangun di atas lahan swadaya masyarakat. Pasar itu juga dikelola oleh para pedagang sendiri. Sebelumnya pedagang di pasar tidak dipungut bayaran bahkan untuk sampahnya dikelola oleh pedagang masing-masing. Area layanan juga lokal yaitu sekitar kecamatan Ujung Berung. Pasar lokal berubah menjadi pasar transisi ketika Ujung Berung masuk bagian kota Bandung di tahun 1987. Negara masuk ke pasar melalui kantor Dinas Pasar Kota Bandung, ditandai oleh renovasi pasar oleh pemerintah setempat

bekerja sama dengan investor. Sejak saat itu, pedagang wajib membayar retribusi sesuai dengan ketentuan Dinas Pasar yang konon untuk pemeliharaan pasar dan kebersihannya. Dengan demikian pasar tidak lagi hanya dikelola pedagang, tidak lagi hanya memenuhi kebutuhan masyarakat lokal atau masyarakat Ujung Berung saja, tetapi area layanannya menjadi lebih luas.

Dengan perkembangan tersebut, pasar Ujung Berung menjadi ruang publik yang dikontrol oleh pemerintah kota untuk warganya agar dapat penghidupan maupun pemenuhan kebutuhan sehari-harinya. Namun pada saat yang bersamaan pasar menjadi pranata ekonomi yang memberikan penghasilan kepada pemerintah kota (Prihandana, 2002), dan karenanya pemerintah kota melalui Dinas Pasar (Kantor Pasar Bermartabat) mulai berkepentingan untuk mengatur pasar, dalam segi fisik maupun ekonominya. Dengan kata lain pemerintah juga menjadi aktor di pasar Ujung Berung.

### 5. Pasar Ujung Berung dan Perempuan Pedagang

Pasar Ujung Berung yang berubah menjadi pasar transisi sejak 1987 itu mengalami pertumbuhan populasi terus menerus. Pertumbuhan populasi di pasar itu telah menyebabkan perluasan ruang kegiatan jual beli pula. Perubahan terjadi berangsur-angsur, mulai dari sarana berjualan yang sederhana seperti lapak tanpa kios menjadi kios semi permanen, hingga menjadi kios permanen. Lokasi berdagang setelah kebakaran berkembang ke luar, sehingga ada ruang pasar dalam dan pasar luar. Ruang berjualan di pasar dalam yang semulanya hanya kios dan meja semen dipadati oleh meja kayu dan pedagang tanpa meja. Sedangkan ruang berdagang di pasar luar terus melebar secara spontan hingga mengambil bahu jalan raya. Selain perubahan fisik pasar, pelaku usaha di pasar juga mengalami perubahan. Pada awalnya pedagang di pasar Ujung Berung hanya sedikit dan mayoritas adalah orang asli Ujung Berung. Seiring dengan pertumbuhan populasi Ujung Berung, pedagang di pasar semakin banyak dan semakin beragam ditinjau dari jenis dagangannya dan skala perdagangannya. Para pedagangnya terdiri dari perempuan dan laki-laki. Pada awalnya komposisi perempuan pedagang dan laki-laki pedagang sebanding. Namun semenjak tahun 1996, jumlah laki-laki pedagang semakin bertambah banyak, sehingga secara demografis terjadi maskulinisasi populasi pedagang pasar.

Dahulu komoditi yang diperjualbelikan di pasar Ujung Berung berasal dari dan diperuntukkan bagi masyarakat lokal. Kebanyakan komoditi yang diperjualbelikan adalah kebutuhan sehari seperti sayur-mayur lokal, jajanan lokal. Adanya pendatang menambah ragam komoditi dagangan di pasar. Barang yang dijual tidak hanya produk lokal Ujung Berung dan sekitarnya tetapi juga produk-produk regional Jawa Barat, dari luar Jawa Barat, maupun komoditi hasil import, khususnya pakaian, sepatu dan makanan kemasan.

Sebelum 1987 pengelolaan pasar dilakukan oleh para pedagang sendiri di bawah organisasi pedagang yaitu Asosiasi Pedagang Ujung Berung berikut koperasinya. Pada tahun 1986 terjadi kebakaran besar di pasar. Akibatnya dari kebakaran, pasar direnovasi oleh pemerintah sedangkan pedagang di relokasi ke luar pasar selama masa renovasi. Pasca renovasi, ada pedagang yang kembali masuk di pasar, namun ada sebahagian yang secara spontan memilih untuk berdagang di bagian luar pasar. Sebaliknya pedagang yang sebelumnya tidak ada maupun tidak terdaftar di pasar, masuk sekaligus menempati kios yang kosong. Selanjutnya tata ruang pasar terbagi menjadi dua tempat kegiatan berdagang yaitu di dalam dan di luar.

Terkait dengan kebakaran 1986 dan bersamaan dengan masuknya Ujung Berung sebagai bagian dari kota Bandung pada tahun 1987, negara atau pemerintah hadir di pasar Ujung Berung dalam wujud kantor Dinas Pasar. Kantor yang kini bernama Kantor Pasar Bermartabat itu mengatur berbagai urusan pasar, juga menarik retribusi dari para pedagang, untuk pengelolaan

pasar maupun Pendapatan Asli Daerah. Secara resmi anggota pasar hanyalah pedagang yang tercatat di kantor Kepala Pasar khususnya pedagang di pasar dalam, walau dalam praktiknya setiap pedagang yang berjualan di lingkungan pasar Ujung Berung dipungut iuran pasar. Intervensi negara atas pasar muncul kembali dalam wujud isu untuk merelokasi pasar Ujung Berung ke lokasi yang lain di tahun 2007. Alasannya perlunya pasar direlokasi ke lokasi yang lain kaarena pasar sudah dianggap tidak sesuai untuk kota karena menjadi sumber kemacetan.

Perubahan-perubahan dan peristiwa kebakaran tersebut di atas menimbulkan beberapa gejala sebagai berikut,

Pertumbuhan populasi dan pertumbuhan ruang berdagang secara spontan telah meningkatkan kompetisi di antara sesama pedagang, khususnya antar pedagang pasar dalam dan pedagang di pasar luar. Dari segi ekonomi, pedagang pasar luar yang lebih mudah dijangkau para pembeli, menjadi saingan berat para pedagang di pasar dalam. Dari segi sosial, bertambah banyaknya pedagang yang menjual komoditi yang sama di pasar dalam maupun pasar luar, membuat pembeli mempunyai peluang lebih banyak untuk memilih tempat atau pedagang untuk berbelanja, sehingga mengurangi keterikatan personal antara pembeli dengan pedagang tertentu.

Maskulinisasi menimbulkan bentuk kompetisi yang lain terhadap perempuan pedagang, khususnya dalam perolehan kios. Dalam hal ini terdapat campur tangan pemerintah berupa peraturan bahwa pemilikan kios diberikan kepada kepala keluarga yang biasanya adalah laki-laki. Kompetisi seperti ini merentankan posisi perempuan pedagang dalam cara yang berbeda dari kompetisi di antara sesama pedagang dalam memperebutkan keuntungan dari berdagang.

Kompetisi yang lain adalah dari perkembangan retail modern di luar namun dekat pasar. Secara umum dianggap bahwa fasilitas dan kondisi ruang retail modern yang lebih nyaman daripada di pasar dengan harga yang sama atau terkadang lebih murah dari harga barang di pasar, lebih menarik konsumen. Menghadapi persaingan ini, tampaknya sulit bagi pedagang pasar untuk meniru kondisi fisik retail modern itu karena membutuhkan biaya tinggi untuk perbaikan sarana perdagangan. Yang tampak ditiru adalah model berdagang dengan menyediakan aneka jenis komoditi di satu tempat. Peranan pemerintah dalam pertumbuhan retail modern

Pengalaman saat relokasi pasar karena pasar di renovasi, pedagang tidak tertata maupun terdata dengan baik, penempatan di ruang terbuka memberikan peluang masuknya pedagang baru yang sebelumnya tidak ada dan pasca renovasi letak kios tidak sesuai dengan kehendak serta kemampuan pedagang. Akibatnya ada pedagang yang tidak dapat bertahan di pasar dalam dan memilih berjualan di pasar luar. Ada pula yang pedagang yang mampu membayar namun ditempatkan di lokasi yang tidak sesuai dengan permintaannya. Sementara pedagang yang sebelumnya tidak ada di pasar karena sanggup membayar mendapatkan peluang untuk memperoleh kios. Agar tidak terjadi peristiwa dan situasi serupa saat kebakaran 1986, pasca kebakaran 2010 perempuan pedagang menolak relokasi, memutuskan untuk merenovasi pasar dengan biaya sendiri dan terlibat aktif dalam Himpunan Pedagang Pasar Ujung Berung.

Bagi para perempuan pedagang pasar merupakan satu ruang yang tidak akan mereka tinggalkan karena sudah menjadi rumah keduanya. Kebakaran-kebakaran 1986 – 2010, kerusakan pasar, kehilangan lokasi khusus dan komoditi, ancaman relokasi. Konsekuensi kebakaran bagi pedagang pasar Ujung Berung yakni tidak bisa berdagang karena kehilangan ruang, sarana dan prasarananya. Pengalaman kebakaran menjadi acuan dalam menghadapi kebakaran yang kembali terjadi di pasar. Respon perempuan pedagang; *pertama* melakukan perlawanan dengan menuntut renovasi pasar dan tidak di relokasi. Karena tidak ada bantuan dari pemerintah, pedagang menuntut izin untuk membangun sendiri, mengaktifkan organisasi pedagang yaitu Himpunan Pedagang Pasar Ujung Berung untuk mengatur jalannya

pembangunan yang bersifat swadaya, menghimpun dana dari pedagang yang dikelola oleh pedagang dan membentuk satgas dan membentuk koperasi. *Kedua*, bertahan di pasar dengan datang setiap hari di pasar,memantau terus perkembangan keputusan pemerintah dengan hadir di pasar, mengusahakan sekuat tenaga dana untuk dapat segera membangun ruang untuk berdagang dengan cara meminjam uang dari koperasi, keluarga, memanfaatkan uang arisan, mengambil dari tabungan, terlibat dalam Himpunan Pedagang Pasar Ujung Berung.

Krisis moneter 1998: kebangkrutan industri perkotaan, penambahan populasi pedagang seperti adanya buruh putus hubungan kerja (PHK) beralih ke perdagangan informal di pasar Ujung Berung. Konsekuensi krismon bagi pedagang pasar Ujung Berung; merugikan. Untuk itu respon perempuan pedagang: menambah modal, merubah strategi berdagang dengan cara menambah variasi pada dagangannya, merubah strategi belanja seperti tidak terfokus di satu sumber atau tempat namun menyebar diberbagai tempat, memanfaatkan teknologi telepon, memberi servis yang lebih baik kepada pembeli.

Ada beberapa strategi yang dipraktikan oleh pedagang di Indonesia dalam menghadapi ketidakpastian pasar dan kembangkan dalam rangka menanggapi terjadi resiko. Untuk selanjutnya saya akan menggunakan istilah rentan sebagai pengganti kata resiko. Kerentanan usaha terwujudkan dalam kegagalan usaha. Penyebab yang mendasar dari kegagalan suatu sektor informal adalah kondisi pasar yang rentan harus dihadapi oleh pedagang. Istilah yang oleh Evers dan Mehmet disebut sebagai *risk* (1994).

Berbagai strategi yang dikembangkan oleh para perempuan pedagang di pasar Ujung Berung antara lain a) perpanjangan waktu berjualan, b) melakukan diversifikasi dagangan, c) mengurangi jumlah pasokan dagangan d) memformalisasikan usaha dagang melalui penjalinan kerjasama dengan suatu perusahaan atau dengan membuka akses dengan bank, 5) tidak memembeli barang dengan cara memborong menggunakan dana sendiri melainkan menjual barang dengan sistem komisi. Sehingga apabila barang tidak laku terjual dapat dikembalikan

Bagi para perempuan pedagang pasar merupakan satu ruang yang tidak akan mereka tinggalkan karena sudah menjadi rumah keduanya. Saat terjadi peristiwa kebakaran, para perempuan pedagang berupaya keras untuk memperoleh modal dari berbagai sumber termasuk kerabat. Adanya kebakaran telah menyebabkan hilangnya wilayah kekuasaan mereka yakni kios maupun lapaknya. Hilangnya kekuasaan membuat mereka menggerakkan relasi-relasi yang telah terbangun di antara sesama pedagang. Tujuan dari penggalangan kekuatan adalah untuk mempertahankan ruang kekuasaannya. Karena dengan hilangnya ruang dagangnya, para perempuan pedagang harus tunduk pada kekuasaan lain yakni pemerintah dengan peraturannya. Agar ruang kekuasaan tidak hilang, maka perempuan pedagang melibatkan diri dalam Himpunan Pedagang Pasar Ujung Berung.

Para pedagang pada umumnya melihat; (a) krisis moneter nasional merupakan peristiwa yang sangat merugikan karena pada banyak terjadi kebangkrutan di industri yang berimbas pada PHK. Akibatnya pedagang di pasar kian berambah dan menambah persaingan. Untuk itu para pedagang pada umunya merubah strategi berdagang dari pasif menjadi aktif; maksudnya dari kasus yang ada pedagang melakukan diversifikasi komoditas. Seperti tukang sayur tidak hanya menjual sayur namun juga menjual berbagai produk keringan yang merupakan titipan dari pabrik atau agen. Sementara bagi pedagang pakaian, sepatu sandal, tas maupu perabot rumah tangga, barang yang ada di kios merupakan titipan dari Bandar atau agen. Melalui cara seperti itu pedagang tidak akam mengalami kerugian saat barang tidak habis atau tidak laku. Apabila dalam periode tertentu dagangan tidak habis terjual maka barang akan dapat dikembalikan. Hal tersebut juga dilakukan oleh pedagang keringan, kasus yang ada menunjukan pedagang tidak lagi

menyimpan dagangan dalam jumlah banyak (*nyetok*), namun menerima titipan agen atau toko dalam jumlah minimum. Apabila permintaan bertambah, pedagang keringan akan menginformasikan pihak terkait melalui telepon agar dikirim tambahan; (b) pada peristiwa kebakaran para pedagang sebenarnya secara ekonomi merasa merugi karena kehilangan tempat berdagang dan barang dagangannya. Untuk itu, mereka harus mengeluarkan modal baik untuk merenovasi tempat dagang maupun untuk mendapatkan barang dagangan.Respon dari situasi tersebut hubungan antara pedagang menjadi lebih baik; (c) sementara adanya isu akan adanya relokasi pasar memberikan respon yang sangat kuat akan adanya solidaritas di antara sesama pedagang strategi yang dilakukan dalam merespon ketidaknyamanan adalah dengan pemilihan strategi tersebut dapat mengurangi kerentanan pedagang atas ketidakberuntungan. Bagi para perempuan pedagang tanpa modal, usaha dagangnya tidak mengalami perubahan. Umumnya modal pertemanan dan kerelaannya menyumbangkan tenaga menjadi strateginya dalam berdagang. berbagai peristiwa yang terjadi di pasar sesuatu yang harus selalu dihadapi jika ingin tetap bertahan, meskipun peristiwa tersebut tidak pernah diduga kehadirannya.

Dalam menanggapi peristiwa-peristiwa tersebut, perempuan pedagang menanggapinya berbeda-beda; (a) bagi perempuan pedagang tetap yang dalam hal ini masuk dalam kategori agen peristiwa krisis moneter nasional merupakan kejadian yang paling merugikan karena banyak pesaing dalam usaha dagang sehingga mereka kehilangan pembeli tetapnya. Di sisi lain bagi para aktor lainnya, krisis moneter membuat pasar menjadi arena baru untuk memenuhi kebutuhan ekonominya; (b) bagi para perempuan pedagang kebakaran merupakan peristiwa yang sangat sulit setelah terjadinya krisis karena mereka harus mengumpulkan modal untuk membangun sarana berdagang dan barang dagangannya. Namun mereka memanfaatkan kesempatan itu untuk melakukan strategi baru dalam usaha dagangnya. Sementara bagi para aktor, kebakaran yang terjadi merupakan hal yang tidak menyenangkan. Akan tetapi kondisi tersebut dapat dimanfaatkan untuk melakukan pendekatan dengan pedagang yang ada. Situasi itu pun menghilangkan friksi-friksi di antara mereka; dan (c) isu relokasi baik bagi pedagang yang agen maupun aktor merupakan isu yang tidak dapat diterima karena meresahkan. Namun positifnya mereka dapat sama-sama menghimpun suara dan tenaga untuk mencegah terjadinya relokasi. Solidaritas di antara mereka menjadi satu .

Kajian mengenai usaha dagang skala kecil yang termasuk dalam kategori sektor informal merupakan jenis usaha yang berisiko karena mudah dimasuki tapi dapat dengan cepat terlempar keluar juga seperti yang dilakukan oleh Dieter Evers dan Mehmet (1994: 1). Upaya agar terhindar dari terhindar dari berbagai munculnya berbagai resiko, pedagang skala kecil harus mengembangkan berbagai strategi. Ada beberapa strategi yang dipraktikan oleh pedagang di Indonesia dalam menghadapi ketidakpastian pasar dan kembangkan dalam rangka menanggapi terjadi resiko. Walau setuju dengan istilah risks dari Evers dan Mehmet, untuk selanjutnya saya akan menggunakan istilah rentan sebagai pengganti kata *risk*. Kerentanan usaha diwujudkan dalam kegagalan usaha. Penyebab yang mendasar dari kegagalan suatu sektor informal adalah kondisi pasar yang rentan harus dihadapi oleh pedagang. Berbagai strategi yang dikembangkan antara lain; (a) perpanjangan waktu berjualan, (b) melakukan diversifikasi dagangan, (c) mengurangi jumlah pasokan dagangan (Alexander, 1987 dalam Dieter Evers dan Mehmet, 1994: 4), (d) memformalisasikan usaha dagang melalui penjalinan kerjasama dengan suatu perusahaan atau dengan membuka akses dengan bank, (5) tidak memembeli barang dengan cara memborong menggunakan dana sendiri melainkan menjual barang dengan sistem komisi. Sehingga apabila barang tidak laku terjual dapat dikembalikan

## 4. Kesimpulan

Demikianlah bagaimana di tingkat pasar, perubahan-perubahan yang terjadi di pasar Ujung Berung, yang sumber-sumbernya banyak berasal dari luar pasar, secara umum telah meningkatkan kompetisi antarpedagang. Pasar sebagai tempat perempuan berdagang kian hari kian beragam dari keseluruhan unsur yang mendukung. Selain itu, aturan-aturan, peristiwa pun semakin beragam. tentunya sebagai pedagang, perempuan harus terus merespon berbagai situasi yang dihadapinya. Kesulitan di pasar disikapi para perempuan pedagang dengan penuh toleransi dan dengan kekuatan negosiasinya. Sehingga para perempuan pedagang dapat bertahan berdagang di pasar hingga waktu yang lama.

Situasi pasar yang menunjukan bagaiamana suatu pasar lokal lambat laun berkembang dan tumbuh menjadi pasar di kota, pedagang, komoditi, pembeli, berikut aktor yang menjadi bagian pasar semakin beragam, baik dilihat dari suku bangsa, golongan sosial. Sehingga relasinya kian kompleks membuat struktur pasar terus bergerak. Atas dasar itulah saya beranggapan bahwa multikulturalisme di pasar tradisional merupakan konstruksi dari pedagang terlebih lagi perempuan pedagang sebagai aktor yang menganggap pasar bukan hanya sebagai tempat berdagang tapi sebagai rumah kedua dantempat mengaktualisasikan dirinya.

## Daftar Pustaka


Abdullah, Irwan. 2006. “Tantangan Multikulturalisme dalam Pembangunan,” Jurnal Antropologi Sosial Budaya ETNOVISI•Vol. II•No. 1•April 2006

Ahimsa Putra, Heidy Shri. (ed)., Sumintarsih., Sarmini., Destha T. Raharjana. 2003. *Ekonomi Moral, Rasional dan Politik: Esei-esei Antropologi Ekonomi*. Yogyakarta: Kepel Press

Alexander, Jennifer. 1987. *Traders, Trader and Trading in Rural Java*. Singapore : Oxford Unversity Press

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalis.* Verso: London-New York

Clark, Gracia. 1994. *Onions Are My Husband : Survival and Accumulation by West African Market Women*. North America: Indiana University Press

__________. 2010. Gender Fiction and Gender Tensions Involving “Traditional” Asante Market Women. African Studies Quarterly/volume 11, issues 2&3. Spring Press. North America : Indiana University Press

Fay, Brian1996. *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*. Oxford: Blackwell.

Furnivall, J.S. 1948. *Colonial Policy andPractice: A Comparative Study of Burma and the Netherland Indies*. Cambridge: Cambridge UniversityPress

Geertz, Clifford. 1963. *Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns Peddlers and Princes*. London: The University of Chicago Press.

Hans-Dieter Evers & Ozay Mehmet1994. “The Management of Risk: Informal Trade in Indonesia,” *World Development* 22(1), 1-9

Hatta, Meutia F. 2006). Kata Sambutan Prof. Dr. Meutia F. Hatta (Menteri Negara Pemberdayaan PerempuanRepublik Indonesia) pada Sarasehan Nasional Jaringan Kekerabatan Antropologi Indonesia, Medan, 20 – 26 Februari 2006

Jary, David dan Julia Jary. 1991. “Multiculturalism,” *Dictionary of Sociology*. New York: Harper, 1991:319

Harian Umum Kompas. Jakarta : Kompas Press, 2009

Long, Norman. 1977. *An Introduction to the Sociology of Rural Development*. United States of America: Westview Press. 1977

___________. 2001. *Development Sociology : Actors Perspectives*. London :Routledge

Malinowski, B. (1922). Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge and Kegan Paul

Seligmann, Linda J.(ed). 2001. Women Traders in Cross-Cultural Perspective : Mediating Identities, Marketing Wares. Stanford, California : Stanford University Press

Smeru Newsletter. 2007. Pasar Tradisional di Era Persaingan Global (Traditional Markets in the Era of Global Competition). Lembaga Penelitian Smeru / The Smeru Institute Smeru Newsletter No. 22: Apr-Jun/2007.

Spradley, James. 1980. *Participant Observation*. University of Minesotta

Supangkat, Budiawati. 2012. *Perempuan Pedagang dan Pasar Tradisional, suatu kajian di Pasar Ujung Berung Bandung*. Program Pascasarjana Antropolgi Universitas Indonesia Depok, 2012 (Tidak diterbitkan)

Suparlan, Parsudi. 2000. Simposium Jurnal Antropologi ke 3, Bali 16-21 Juli 2000
Indonesia Baru Dalam Perspektif Multikulturalisme”. Harian Media Indonesia,
10 Desember 2001

Watson, C.W. 2000. *Multiculturalism*. Buckingham-Philadelphia: Open University Press

Tuuliki, Pietila. 2007. *Gossip, Market and Gender : How Dialogue Constructs Moral In Post Socialist Kilimanjaro*. Copyright Material. Madison, Wisconsin: The University of Winconsin Press.

# Upaya Pemerintah Yogyakarta dalam Menjamin Hak-hak Difabel

*Eka Fitriana*

*Penelitian ini dilatarbelakangi dengan masih banyaknya difabel yang belum mendapatkan hak-hak nya secara penuh. Fenomena ini menjadi sangat krusial yang seharusnya peran pemerintah dan lembaga-lembaga pemerintah maupun non pemerintah, turut serta dalam mengupayakan kebijakan-kebijakan sebagailangkah dalam menjamin hak-hak secara penuh bagi para difabel, khususnya di Daerah Istimewa Yogyakarta. Dalam penelitian ini menggunakan metode pengumpulan data dengan studi pustakan dan didukung wawancara ke lembaga pemerintah yang berperan mengesahkan peraturan daerah dan undang-undang tentang difabel, Lembaga Sosial Masyarakat yang berperan sebagai perantara penyalur aspirasi dari para difabel kepada pemerintah dan dinas sosial terkait difabel. Dan juga penelitian ini menggunakan beberapa teori dan konsep yakni antara lain adalah Teori Post Agreement Negotiation, Teori Rezim Internasional dan Konsep Affirmative Action in Compensatory Justice. Sebagai pendukung dalam menjawab pertanyaan dalam penelitian. Kemudian hasil dari penelitian ini yakni masalah yang dihadapi difabel yakni belum terjaminnya hak nya dalam bidang fasilitas umum yang kurang memadai. Hak dalam mendapatkan pengakuan dilingkungan sosial. Hak dalam mendapatkan pendidikan yang layak. Hak dalam mendapatkan pekerjaan yang layak yakni dengan penempatan kuota 1 persen bagi para difabel. Dan hak dalam partisipasi politik. Dan sebagai upaya kebijakan yang disahkan oleh pemerintah dalam menjamin hak-hak difabel yakni dengan ikut serta meratifikasi United Nation on Convention on The Right of People with Disabilities. Sebagai salah satu landasan dalam pembuatan peraturan daerah di yogyakarta. Dan memberikan kuota 1 persen dalam menjamin pekerjaan bagi para difabel di Indonesia khususnya di Yogyakarta.*

## 1. Pendahuluan

Dalam beberapa tahun belakangan ini isu-isu dalam disiplin ilmu hubungan internasional semakin mengalami pergeseran. Bahasan yang mengulas dan lebih berfokus pada isu-isu kemanusian termasuknya adalah tentang isu hak asasi manusia. Dalam hal ini penulis akan lebih mengulas bagaimana sebuah rezim hak-hak asasi manusia yakni dalam hal ini adalah hak bagi para penyandang disabilitas di dunia. Dimana proses pembentukannya tersebut dan penerapannya di suatu negara. Dalam hal ini proses pembuatan keputusan atas undang-undang tersebut yang dilakukan oleh sebuah negara atas pertimbangan dan kebijakan nasional. Pembuatan undang-undang disabilitas di setiap negara, khususnya di Indonesia merupakan suatu komitmen dalam menghormati dan menerapkan hukum dan hak asasi di kancah Internasional. Setiap undang-undang yang dibentuk berdasarkan hukum internasional yakni traktat-traktat maupun konvensi-konvensi yang disetujui juga oleh beberapa negara di dunia.

Jumlah penyandang disabilitas di Indonesia menurut berbagai sumber yakni salah satunya adalah Badan Pusat Statistik menyebutkan jumlah penyandang disabilitas di Indonesia terakhir yakni ada sekitar 12% penyandang disabilitas dari jumlah keseluruhan penduduk Indonesia. Dimana berbagai tingkatan kecacatan oleh masing-masing, dari mulai tingkat disabilitas rendah hingga disabilitas yang tinggi. Artinya bahwa tingkat disabilitas tersebut ada di tingkat mental dan ada pula yang disabilitas fisik. Dan juga dari keseluruhan usia mulai dari anak-anak hingga orang dewasa. Dari jumlah 12% di atas jika dikonversikan dengan angka yakni bahwa jumlah penyandang disabilitas di Indonesia berjumlah cukup besar. Berdasarkan data statistik 6.008. 661

jiwa dengan jumlah penyandang disabilitas Daksa 616.387, disabilitas intelektual 402.817, rungu 472.855, wicara 164.686, netra 1.780.204, kesulitan mengurus diri sendiri ada 170.120, penyandang disabilitas ganda atau lebih dari 1 disabilitas berjumlah 2.401.592 orang (Badan Pusat Statistik RI: 2012).[1] Di atas merupakan jumlah keluruhan yang terdapat di seluruh wilayah Indonesia. Data tersebut diambil terakhir pada tahun 2016.

Dijelaskan juga oleh Kepala Tim Riset LPEM FEB Universitas Indonesia, Alin Halimatussadiah menjelaskan estimasi jumlah penyandang disabilitas di Indonesia sebesar 12,15 persen. Yang masuk kategori sedang sebanyak 10,29 persen dan kategori berat sebanyak 1,87 persen. Sementara untuk prevalensi disabilitas provinsi di Indonesia antara 6,41 persen sampai 18,75 persen. Tiga provinsi dengan tingkat prevalensi tertinggi adalah Sumatra Barat, Nusa Tenggara Timur dan Sulawesi Selatan. Dari angka 12,15 persen penyandang disabilitas 45,74 persen tingkat pendidikan penyandang disabikitas tidak pernah atau tidak lulus SD, jauh dibandingkan non-penyandang disabilitas yang sebanyak 87,31 persen berpendidikan SD keatas. Dan ternyata jumlah penyandang disabilitas ini lebih banyak perempuan yaitu 53,37 persen. Sedangkan sisanya 46,63 persen adalah laki-laki.[2]

Sejarah pembuatan undang-undang disabilitas di Indonesia yang pertama kali tercantum dalam UUD 1945 yang membahas tentang HAM. Kandungan UUD 1945 tentang HAM yakni terkandung pada bab XA**) tentang hak asasi manusia yang terkandung pada pasal 28. Diantaranya dari hak asasi manuisia yang mendasar yang terkandung dalam pasal 28 antara lain sebagai beriku: yang pertama yakni pasal 28A yang berbunyi "Setiap orang berhak untuk hidup serta berhak mempertahankan hidup dan kehidupannya. **)".[3] Disamping itu juga dijelaskan lebih rinci atas hak-hak yang diperoleh setiap warga negara Indonesia yakni pada pasal 28D ayat 1 yakni yang berbunyi "Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum.**)".

Selain itu juga bahwa persamaan hak bagi seluruh warna negara atas jaminan memperoleh pendidikan yang baik dan kesejahteraan hidup yakni tercantum pada pasal 28E ayat (1) yang berbunyi "Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkanya serta berhak kembali.**).[4] Sedangkan hak atas dasar bebas dari diskriminasi yakni tercantum dalam pasal 28I ayat (1) dan (2) yakni yang berbunyi ayat (1) "Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak untuk kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun.**)". Pasal 28I ayat (2) "Setiap orang bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apapun dan berhak mendapatkan perlindungan terhadap perlakuan yang bersifat diskriminatif itu.**)".[5] Dari pemaparan di atas bahwa dinamika hukum disabilitas dilandaskan pada undang-undang dasar NRI tahun 1945, yang membahas tentang hak asasi manusia.

---

[1](Yogyakarta, Ada 25 Ribu Lebih Penyandang Disabilitas Di Yogyakarta, 2016) Nurul Saadah Andriani.(2016). KEBIJAKAN RESPONSIF DISABILITAS: Pengarusutamaan Managemen Kebijakan di Level Daerah, Nasional dan Internasional. Hal 191 PALASTREN, Vol. 9, No. 1, diakses di http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Palastren/article/viewFile/2056/pdf pada tanggal 06 Agustus 2017 jam 01.51 wib

[2]Desy Susilawati dan Andi Nur Aminah. (2016) Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/12/16/oi9ruf384-indonesia-miliki-12-persen-penyandang-disabilitasdiakses pada tangga 06 Agustus 2017 jam 12.25 wib

[3] (2002). Pembukaan undang-undang dasar 1945,. Jakarta, hal 12 diakses dari http://jdih.pom.go.id/uud1945.pdf pada tanggal 02 Agustus 2017, jam 00.20 wib

[4] Ibid, hal 13

[5] Ibid, hal 14

Kemudian turunan dari UUD 1945 yakni menjadi undang-undang negara Republik Indonesia nomor 4 tahun 1997 tentang penyandang cacat : Mengingat Pasal 5 ayat (1) dan Pasal 20 ayat (1) Undang-Undang Dasar 1945.[6] Pasal 5 ayat (1) "presiden berhak mengajukan rancangan undang-undang kepada dewan perwakilan rakyat*". Dan Pasal 20 ayat (1) "Dewan perwakilan rakyat memegang kekuasaan membentuk undang-undang.*[7] Hal ini yang kemudian menjadi tonggak terbentuknya undang-undang disabilitas yang diajukan oleh Presiden serta disahkan oleh badan legislatif atau DPR.

Akan tetapi mengingat bahwa undang-undang No.4 tahun 1997 tidak relevan lagi. UU itu seharusnya mampu memberikan jaminan lebih operasional dalam rangka pemenuhan hak penyandang disabilitas di Indonesia. Namun, melihat dari judulnya saja, sudah dapat diketahui bahwa paradigma yang digunakan masih melihat kepada kondisi fisik seseorang, yang merupakan konsep lama yang tetap dipertahankan.

Undang-undang Penyandang Cacat sudah tidak relevan dalam menjalankan tugasnya tersebut, baik dalam konteks sosiologis, yuridis, maupun filosofis. Secara sosiologis, permasalahan mendasar dari penyandang disabilitas adalah kurangnya pemahaman masyarakat maupun aparatur pemerintah yang terkait arti disabilitas dan keberadaan penyandang disabilitas sebagai bagian dari warga negara. Adanya anggapan bahwa disabilitas merupakan aib, kutukan dan memalukan membuat keluarga menjadi tidak terbuka mengenai anggota keluarganya yang memiliki disabilitas. Penyandang disabilitas tidak mendapat hak dan kesempatan yang sama seperti warga masyarakat lainnya. Penyandang disabilitas disamakan dengan orang sakit dan tidak berdaya sehingga tidak perlu diberikan pendidikan dan pekerjaan. Mereka cukup dikasihani dan diasuh untuk kelangsungan hidupnya.[8]

Pada ada tanggal 13 Desember 2006 Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa telah mengeluarkan Resolusi Nomor A/61/106 mengenai *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi tentang Hak-Hak Penyandang Disabilitas). Resolusi tersebut memuat hak-hak penyandang disabilitas dan menyatakan akan diambil langkah-langkah untuk menjamin pelaksanaan konvensi ini. Kemudian Pemerintah Indonesia menandatangani *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (Konvensi mengenai Hak-Hak PenyandangDisabilitas) pada tanggal 30 Maret 2007 di New York. Penandatanganantersebut menunjukan kesungguhan Negara Indonesia untuk menghormati,melindungi, memenuhi, dan memajukan hak-hak penyandang disabilitas,yang pada akhirnya diharapkan dapat memenuhi kesejahteraan parapenyandang disabilitas.[9]

Dalam penelitian ini lebih fokus dalam pembentukan perda di provinsi daerah istimewa Yogyakarta. Data dari Dinas Sosial (Dinsos) DIY yang didapatkan dari media cetak Tribun Jogja, saat ini di DIY ada 25.050 penyandang disabilitas. Jumlah tersebut dengan rincian laki-laki 13.589 orang, dan perempuan 11.461 orang. Dari lima daerah kabupaten/kota di DIY, Kulonprogo berjumlah 4.399, Bantul 5.437, Gunungkidul 7.860, Sleman 5.535 dan Kota Yogyakarta 1.819.

---

[6] undang-undang negara republik indonesia nomor 4 tahun 1997 tentang penyandang cacat, hal 1 dalam http://www.bpkp.go.id/uu/filedownload/2/46/442.bpkp diakses pada tanggal 29 Juli 2017 pukul 20.23 wib

[7] Undang-undang dasar 1945 setelah amandemen hal 15 diakses di https://www.docdroid.net/Czn3UIy/uud-1945-setelah-amandemen.pdf#page=8 diakses pada tanggal 2 agustus 2017 pukul 01.10 wib

[8] Nursyamsi, Fajri dkk.(2015). Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas. Jakarta. Hal 11 diakses di http://www.pshk.or.id/wpcontent/uploads/2016/01/Kerangka-Hukum-Disabilitas-di-Indonesia.pdf diakses pada tanggal 02 Agustus 2017 pukul 12.20 wib

[9] Ibid, hal 3

Sementara di DIY ada 3.708 anak dengan kedisabilitasan.[10] Akan tetapi Hak-hak penyandang disabilitas di Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) ternyata masih belum terpenuhi dengan baik. Hal tersebut tercermin dalam beberapa hal yakni pada bidang medis/kesehatan, pendidikan, aksesibilitas, hukum, habilitasi dan rehabilitasi, pekerjaan, partisipasi dalam kehidupan politik dan publik, serta perolehan jaminan sosial terkait disabilitas. Terlebih lagi dalam bidang kebijakan. Kebijakan pemerintah yang saat ini ada belum sepenuhnya mendukung penguatan pemenuhan hak-hak asasi bagi penyandang disabilitas. Akibatnya, penyandang disabilitas ini masih dilihat sebagai masalah, bahkan ada juga yang memandangnya lebih dari sekedar masalah.[11]

Maka dari itu pemerintah Yogyakarta membentuk peraturan daerah yang khusus mengatur dan menjamin hak-hak yang seharusnya dimiliki oleh para difabel sebagai salah satu upaya pemerintah daerah dalam membentuk persamaan dan kesetraan bagi para difabel dengan masyarakat umum. Dimana, sejarah pembentukan peraturan daerah (perda) tentang penyandang disabilitas yakni: peraturan daerah provinsi daerah istimewa yogyakarta nomor 4 tahun 2012 tentang perlindungan dan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas merupakan sebuah peraturan daerah yang disusun dan dikembangkan bersama oleh pemerintah (lintas SKPD) serta organisasi-organisasi difabel di yogyakarta guna memastikan upaya-upaya perlindungan, pemenuhan, serta penghormatan hak-hak difabel di DIY. Sebagai sebuah aturan daerah yang lahir sesudah lahirnya ratifikasi UNCRPD, PERDA ini berupa untuk mengakomodasi hak dan kebutuhan difabel sebagaimana yang diatur dalam ratifikasi konvensi tersebut. Hal ini menunjukan bahwa hukum yang berlaku di tingkat daerah juga berasal dari hukum internasional yang disesuaikan dengan kondisi masyarakat daerah tersebut.

Selain Penelitian ini juga terdapat penelitian sebelumnya yakni pada tahun 2016 oleh Nurul Saadah Andriani beliau selaku ketua dari Lembaga Sosial Masyarakat SAPDA dengan penelitiannya yang berjudul "KEBIJAKAN RESPONSIF DISABILITAS: *Pengarusutamaan Managemen Kebijakan di Level Daerah, Nasional dan Internasional".* Penelitian ini bertujuan untuk merumuskan konsep pendekatan yang paling tepat dalam upaya penghormatan, perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas serta konsep kebijakan yang responsive kepada penyandang disabilitas khususnya perempuan serta anak dengan disabilitas. Melalui pendekatan kwalitatif. [12]

Kemudian hasil dari peneltian ini adalah hasil dari penelitian ini adalah; 1. tawaran penerapan konsep inklusi untuk menjawab persoalan kekerasan, peminggiran dan diskriminasi kepada penyandang disabilitas. Inklusi mempunyai syarat lingkungan sosial positif, aksesibilitas dan keterjangkauan lingkungan fisik berupa bangunan gedung dan infrastruktur. Inklusi sosial yang tidak terlepas sejarah dan pengalaman berbasis pada kepercayaan, nilai dan budaya masyarakat Indonesia yang beragam. 2. Kebijakan publik yang responsive atas perlindungan dan pemenuhan hak penyandang disabilitas merupakan jaminan hukum dilaksanakannya program dan layanan public yang berpihak. Kebijakan responsive yang inklusif yang mampu menempatkan penyandang disabilitas sebagai bagian dari keberagaman dan mampu berperan sosial, memberikan kontribusi secara positif dalam pembangunan.[13]

---

[10] (2016) Dinsos Catat Ada 25 Ribu Lebih Penyandang Disabilitas di DIY diakses dari http://jogja.tribunnews.com/2016/03/18/dinsos-catat-ada-25-ribu-lebih-penyandang-disabilitas-di-diy pada tangga 15 Agustus 14.08 wib

[11] BPH UMY. (2015). Hak Penyandang Disabilitas Di DIY Belum Terpenuhi. Diakses dari http://www.umy.ac.id/hak-penyandang-disabilitas-diy-belum-terpenuhi.html pada tanggal 15 Agustus 2017 jam 14.15 Wib

[12] Loc. Cit., Nurul Saadah Andriani, hal. 191

[13] Ibid

## 2. Metodologi

Penelitian ini menggunakan metode penelitain kualitatif, dimana metode ini lebih menekankan pada konsep, definisi, makna, karakteristik dan deskripsi. Dengan metode ini akan menhasilkan pemahaman yang lebih mendalam terhadap sesuatu akan lebih jelas. Metode kualitatif juga sering digunakan dalam kajian ilmu sosial karena akan lebih menjelaskan dimana isu sosial yang belum tentu dapat dijelaskan dengan metode perhitungan. Dengan studi dokumen tentang kebijakan bagi penyandang disabilitas melalui undang-undang dan pearturtan daerah di provinsi DI yogyakarta, serta studi pustaka yang bersumber pada buku, jurnal ilmiah, laporan penelitioan, karangan ilmiah, tesis, disertasi dan sumber berita baik cetak maupun elektronik.Teknik penelitian yan diunakan dalan penulis adalah kajian pustaka dan wawancara. Wawancara adalah situasi peran antara pribadi bersemuka atau adanya kontak langsung dan bertatap muka (face to face) ketika seseorang yakni pewawancara mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang dirancang untuk memperoleh jawaban yang relevan dengan masalah penelitian, kepada seseorang yang diwawancara.[14]

## 3. Hasil dan pembahasan

Banyak permasalahan yang dialami oleh penyandang disabilitas pada sembilan bidang tersebut. Ia mencontohkan, pada bidang aksesibiltas, jalan, bangunan dan transportasi yang ada masih belum ramah terhadap penyandang disabilitas dan belum meratanya akses informasi untuk penyandang disabilitas. “Kemudian pada bidang medis, belum semua penyandang disabilitas mendapatkan jaminan kesehatan gratis, belum semua layanan kesehatan yang dibutuhkan mereka tersedia, seperti phisioterapi, obat untuk penyandang gangguan jiwa, dan home care.

Selain itu pula, masih adanya diskriminasi dalam ketentuan kepesertaan asuransi kesehatan dan asuransi jiwa. Hal senada juga disampaikan Dr. Arni Surwanti, Msi, Koordinator FPHPD. Menurutnya, situasi yang dihadapi penyandang disabilitas memang masih memprihatinkan. Di DIY saja ada lebih dari 40 persen penyandang disabilitas yang belum dapat menikmati pendidikan, dan baru sekitar 20 persen dari mereka yang bekerja. Situasi ini ternyata menurutnya tidak lepas dari pandangan kuat di masa lalu bahwa penyandang disabilitas adalah persoalan medis semata (orang sakit) dan pendekatan yang diperlukan adalah belas kasihan. Program pemerintah cenderung hanya berupa kegiatan pemberian bantuan-bantuan kebutuhan hidup.

Sementara kegiatan untuk memberdayakan mereka sangat minim dan terbatas pilihannya. Penyandang disabilitas juga sulit mengakses hak yang sama dengan warga negara lainnya dan terpinggirkan perannya di masyarakat karena kurangnya dukungan kebijakan pemerintah. Karena itulah, keduanya berharap ke depannya para penyandang disabilitas ini bisa bebas dari penyikasaan, perlakuan atau penghukuman yang kejam, tidak manusiawi atau merendahkan martabat mereka sebagai manusia. “Namun untuk mewujudkan hal tersebut juga perlu diatur dalam peraturan daerah (Perda) yang segala kebijakannya harus berpihak pada mereka. Dan bisa memberikan kesejahteraan pada para penyandang disabilitas.

---

[14]Mardalis, 1990, Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal, Pustaka Sinar Harapan. Hal 77. Dalam http://thesis.umy.ac.id/datapublik/t39617.pdf diakses pada tanggal 06 Agustus 2017 jam 17.40 Wib

### 3.1 Makna Difabel, Disabilitas dan Disable

Dalam kamus besar bahasa indonesia Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia penyandang diartikan dengan orang yang menyandang (menderita) sesuatu. Sedangkan disabilitas merupakan kata bahasa Indonesia yang berasal dari kata serapan bahasa Inggris disability (jamak: disabilities) yang berarti cacat atau ketidakmampuan.[15]

Dalam Undang-undang no. 8 tahun 2016 pasal 1 bahwa Penyandang Disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak. [16]

Dalam peraturan Daerah Istimewa Yogyakarta No. 4 tahun 2012 tentang disabilitas pasal 1bahwa Penyandang Disabilitas atau disebut dengan nama lain adalah setiap orang yang mengalami gangguan, kelainan, kerusakan, dan/atau kehilangan fungsi organ fisik, mental, intelektual atau sensorik dalam jangka waktu tertentu atau permanen dan menghadapi hambatan lingkungan fisik dan sosial.[17] Disabilitas adalah sebuah konsep yang menjelaskan hasil dari interaksi antara individu-individu yang mempunyai keterbatasan fisik atau mental/intelektual dengan sikap dan lingkungan yang menjadi penghambat kemampuan mereka berpartisipasi di masyarakat secara penuh dan sama dengan orang-orang lainnya.[18]

Menurut Pakar John C. Maxwell, difabel adalah mempunyai kelainan fisik dan atau mental yang dapat mengganggu atau merupakan suatu rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan aktifitas secara layak atau normal.[19]WHO mendefinisikan disabilitas sebagai *"A restriction or inability to perform an activity in the manner or within the range considered normal for a human being, mostly resulting from impairment".*[20]

Kata difabel tidak muncul begitu saja, difabel atau kata yang memiliki definisi "different abled people " kata tersebut muncul melalui proses diskusi dan juga pergulatan pemikiran yang cukup panjang. Di Yogyakarta istilah tersebut pada mulanya dimunculkan oleh almarhum Mansour Fakih. Mansour Fakih adalah orang pertama yang mengusulkan kata difabel tersebut dalam diskusinya bersama Setia Adi Purwanta seorang aktivis gerakan difabel dari Yogyakarta pada

---

[15] Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa ,Edisi Ke empat, (Departemen Pendidikan Nasional: Gramedia, Jakarta,2008) diakses di http://digilib.unila.ac.id/5849/14/BAB%20II.pdf pada tanggal 13 Agustus 2017 jam 17.09 Wib

[16] Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas dalam http://www.kemendagri.go.id/media/documents/2016/05/11/u/u/uu_nomor_8_tahun_2016.pdf diakses pada tanggal 13 Agustus 2017 jam 17.10 Wib

[17] Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 4 Tahun 2012 Tentang Perlindungan Dan Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas diakses dalam http://www.bphn.go.id/data/documents/perda4-2012.pdf diakses pada tanggal 13 Agustus 2017 jam 17.15 Wib

[18] Irwanto, Eva Rahmi kasim, Asmin Fransiska, Mimi Lusli dan Okta Siradj.(2010). Analisis Situasi Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Sebuah Desk-Review. Pusat Kajian Disabilitas Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial Dan Politik Universitas Indonesia. Jakarta. Hal. 2 diakses dalam http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---asia/---ro-bangkok/---ilo-jakarta/documents/publication/wcms_160340.pdf pada tanggal 13 Agustus 2017 jam 17.20 Wib

[19]Pakar John C. Maxwell dalam http://e-journal.uajy.ac.id/3398/3/2TA13145.pdf diakses pada tanggal 02 November 2017, hal 16

[20] Barbotte, E.Guillemin, F.Chau, N. Lorhandicap Group, 2011, Prevalence of Impairments, Disabilities, Handicaps and Quality of Life in the General Population: A Review of Recent Literature, Bulletin of the World Health Organization, Vol.79, No. 11, p. 1047 diakses dalam http://erepo.unud.ac.id/8279/3/1e8c4e03313eee1d3708feb67301e323.pdf

tahun 1997 an. Kata cacat yang selama ini umum digunakan tidak layak dilekatkan kepada manusia, karena kata tersebut seringkali juga digunakan pada benda yang rusak.[21]

Cacat, menurut UU no 4 tahun 1997, “Setiap orang yang mempunyai kelainan fisik, dan atau mental yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan kegiatan secara layaknya, yang terdiri dari penyandang cacat fisik, cacat mental, cacat fisik dan mental.”[22]

### 3.2 Problematika Yang Dihadapi Difable Di Yogyakarta

Masalah-masalah yang dihadapi oleh para Difabel tidak lain halnya juga yang dialami oleh masyarakat umum. Berbagai masalah tersebut selalu menyangkut tentang masalah ekonomi, sosial, hukum, politik dan pendidikan. Masalah-masalah tersebut sangat krusial bagi para difabel, karena menyangkut pada kehidupan bermasyarakat sehari-hari dan demi kelangsungan hidup. Jika kita melihat dari sisi difabel masalah-masalah yang muncul dari ke lima sektor tersebut tidak lain adalah masalah kesetaraan dan hak, yang seharusnya dijamin oleh pemerintah bagi para difabel. Hal ini yang kemudian menjadi sebuah ketimpangan dalam kehidupan bermasyarakat yang dialami oleh para difabel di Yogyakarta.

Masalah yang pertama adalah masalah ekonomi yang dialami oleh difabel di Yogyakarta. Dalam masalah ini lebih tepatnya adalah dalam memperoleh pekerjaan yang laya. Seharusnya disediakan oleh lembaga-lembaga pemerintah maupun perusahaan negara dan swasta. Penyediaan lapangan pekerjaan yang khusus bagi para difabel di Yogyakarta. Jika kita menelaah lagi tetang kuota 1 persen bagi para difabel, masih belum teralokasikan dengan baik. Hal ini yang kemudian menjadi suatu masalah kesejahteraan hidup yang timbul dalam masyarakat khususnya para difabel.

Dimana, masyarakat difabel banyak yang dari usia produktif sekitaran usia 25 tahun hingga 55 tahun. Hal ini yang kemudian menjadi masalah yang timbul dalam sektor perekonomian.Hal ini ditunjukan dari masih banyaknya taraf hidup dari para difabel yang jauh dari kata sejahtera. Mereka hisup di bawah garis kemiskinan. Banyak daripada difabel lebih banyak bekerja sebagai petani atau diluar kepegawaian baik dalam perusahaan maupun di lembaga-lemabag pemerintah. Hal ini juga merupakan pangkal dari kemudian mendapatkan pendidikan yang layak sehingga menjadikan generasi penerus yang kurang optimal dalam hal kesejateraan.

Masalah yang kedua adalah masalah sosial. Dalam hal ini masalah sosial sangat krusial dalam kehidupan bermasyarakat dari para difabel. Masih adanya tindakan-tindakan oleh masyarakat umum yang berperspektif bahwa para difabel adalah orang yang lemah, sakit dan butuh bantuan. Akan tetapi paradigma baru mengatakan difabel adalah seseorang yang mempunyai kemampuan berbeda dibandingkan dengan masyarakat pada umumnya.

Sebagai buktinya adalah bahwa, misalnya mereka (para difabel) tidak mempunyai kartu tanda penduduk. Hal ini yang kemudian menjadi sosialisai oleh para difabel kurang dalam masyarakat. Selain itu juga bahwa terdapat bukti lain tentang masalah sosial yang dialami oleh para difabel di Yogyakarta adalah berasal dari keluarga, dimana keluarga masih banyak

---

[21] Agnes Dwi Jayani. (2014). Konstruksi Different Abled People (Difabel) Studi mengenai Pandangan Mahasiswa Difabel terkait Konstruksi Difabelitas di Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Hal 1 diakses pada http://etd.repository.ugm.ac.id/index.php?act=view&buku_id=75939&mod=penelitian_detail&sub=PenelitianDetail&typ=html

[22] Ibid, hal. 3

menganggap bahwa anak difabel merupakan aib bagi mereka, sehingga terkadang keberadaannya tidak anggap dalam kehidupan bersosial.

Masalah-masalah sosial, seperti penolakan oleh lingkungan sosialnya, kesulitan membina hubungan sosial, dan sikap belas kasihan dan overproteksi dari orang-orang lain.[23] Bahkan orang tua sendiri juga tidak menganggap penting kepemilikan KTP, apalagi aparat desa yang terkait langsung dengan pengurusan KTP. Gambaran yang sama terjadi dengan SIM.[24]

Masalah yang ketiga adalah masalah hukum yang dialami oleh para difabel. Masalah ini seringkali dialami oleh para difabel dalam konteks hukum adalah aksesibilitas. Banyak permasalahn yang muncul dari para difabel dari ranah hukum ini yang kemudian membuat kurangnyya akses dalam bidang hukum bagi para difabel. Serta jaminan hukum yang kurang bagi para difabel ini.

Salah satu contohnya adalah sarana dan prasarana hukum yang beluk aksesibel salah satu contohnya adalah Di kepolisian misalnya, sarana prasarana fisik seperti surat penangkapan dan dokumen administrasi belum ada yang berbentuk braille dan audio, ruang pemeriksaan yang akses difabel belum tersedia, rampa atau titian belum ada, toilet belum akses, pintu masuk/keluar sempit, posisi pintu kantor tinggi dan tidak datar, tidak ada guiding block, tidak disediakan lift untuk kantor yang berlantai 2 atau lebih, papan informasi belum aksesibel dan tidak lengkap, loket yang terlalu tinggi, alat bantu mobilitas yang tidak tersedia dan ruang tahanan yang juga belum akses.[25]

Dari masalah diskriminasi lain terhadap difabel tentang jaminan hukum adalah bahwa, Dalam kasus tindak pidana misalnya, difabel netra selalu dipermasalahkan oleh aparat penegak hukum, bahkan kesaksiannya tidak dapat di terima karena difabel netra dinyatakan tidak bisa melihat. Aparat penegak hukum selalu merujuk pada aturan Pasal 1 angka 26 KUHAP yang menyatakan bahwa yang dikatakan saksi adalah orang yang dapat memberikan keterangan guna kepentingan penyidikan, penuntutan dan peradilan tentang suatu perkara pidana yang ia dengar sendiri, ia lihat sendiri dan ia alami sendiri.[26]

Selain itu juga mengenai hal-hal dasar yakni rendahnya informasi yang aksesibel tentang tata kerja sistem peradilan, hak penyandang disabilitas sebagai individu didalam sistem peradilan. Rendahnya ketersediaan akomodasi sebagai fasilitas berkomunikasi bagi penyandang disabilitas, terutama bagi orang dengan gangguan intelektual, tunanetra, tunarungu, orang dengan gangguan belajar, orang dengan masalah kejiwaan.[27]

Masalah yang keempat adalah masalah politik yang dialami oleh para diafabe. Dimana difabel mengalami kendala yang cukup signifikan terutama dalam peran dalam dunia politik. Salah satunya adalah mengenai hak suara bagi para difabel dalam keikutsertaannya dalam pemilu. Hal ini terutama yang menjadi kendala yang sangat krusial. Penyandang disabilitas masih menilai buruk implementasi perundang-undangan yang telah banyak mengatur aksesibilitas.

Pijakan regulasi tidak mampu dilaksanakan dengan baik oleh penyelenggara Pemilu untuk mendesain Pemilu yang aksesibel bagi penyandang disabilitas. Hal yang patut diperhatikan adalah sikap politik mahasiswa penyandang disabilitas telah cukup baik. Ketika kebijakan

---

[23] http://etd.repository.ugm.ac.id/downloadfile/69098/potongan/S2-2014-260210-chapter1.pdf
[24] Ro'fah, Andayani, dan Supartini.() KEBIJAKAN BERBASIS HAK: Pengalaman Pemerintah DIY Dalam Penyusunan PERDA Penyandang Disabilitas, hal 298 diakses dari http://digilib.uin-suka.ac.id
[25] Anisa Kusuma Wardani. (2014). Akses Terhadap Hukum Dan PeradilanBagi Penyandang Disabilitas/Difabel. Diakses di http://pprbm-solo.org/2014/09/24/artikel1/
[26] Op.Cit., Anisa Kusuma Wardani
[27] Ibid

aksesibilitas tetap diabaikan dan tidak menjadi perhatian pemerintah, maka pada akhirnya peran politik mahasiswa penyandang disabilitas bisa menjadi rentan karena berwujud sikap kehilangan kepercayaan (public trust) terhadap pemerintah. Implikasi terhadap hal ini sangat rentan mempengaruhi ketahanan politik, karena tanpa kepercayaan publik maka kunci penting dalam membangun masyarakat yang demokratis tidak akan terwujud. [28]

Masalah yang kelima adalah masalah pendidikan yang dialami oleh para difabel. Pendidikan merupakan masalah yang tidak hanya dialami oleh para difabel, akan tetapi juga banyak dialami oleh masyarakat lainnya, dimana mereka tidak mendapatkan pendidikan yang layak yang seharusnya pemerintah jaminkan. Akan tetapi jika kita melihat masalah yang dialai oleh difabel, khususnya anak-anak difabel dalam konteks pendidkan.

Seharusnya mereka mendapatkan pendidikan yang layak. Dalam hal ini layak adalah sesuai dengan kemampuanya. Salah satu buktinya adalah Selama ini akses dan fasilitas pendidikan untuk penyandang disabilitas masih dianggap kurang memadai dan masih minim fasilitas pendidikan di sekolah dan perguruan tinggi kita belum memadai. Kaum difabel belum banyak mendapatkan tempat dan fasilitas yang layak. Belum banyak perguruan tinggi 5 yang mau menerima kaum difabel. Ketersediaan sarana dan prasarana untuk menunjang kegiatan belajar dan mengajar difabel saat ini masih sangat terbatas di Indonesia pada umumnya dan Yogyakarta khususnya. Ketersediaan fasilitas seperti lantai yang landai pada gedung–gedung dan fasilitas-fasilitas lain juga belum banyak ditemui di gedung sekolah ataun pun Dinas Pendidikan Kota Yogyakarta. Sampai saat ini juga belum banyak difabel yang mengakses sekolah model inklusif, padahal pemerintah sudah mensosialisasikan sekolah inklusi ini, namun belum maksimal dan ketidak pahaman orang tua difabel mengenai sekolah model inklusif ini maka orang tua lebih memilih untuk tidak menyekolahkan anaknya. Orang tua yang memiliki anak difabel kurang menyadari pentingnya pendidikan untuk anak berkebutuhan khusus, selain itu mereka juga malu untuk memasukkan anaknya ke SLB (sekolah luar biasa) atau sekolah inklusif. Padahal informasi dan kepahaman orang tua difabel untuk program-program pemerintah yang terkait dengan pendidikan difabel sangat penting guna untuk pemenuhan hak pendidikan difabel.[29]

### 3.3 Upaya Pemerintah dan Lembaga Sosila Masyarakat Dalam Menjamin Hak-hak Difabel

Peran dari Lembaga Sosial Masyarakat Masyarakat sangat penting dalam hal ini. Yakni sebagai lembaga dalam meyalurkan aspirasi dari para difabel. Dimana hal ini yang menjadi suatu pengaruh ke level regional yakni dalam hal ini provinsi, level nasional yakni DPR dan Presiden, hingga ke level internasional dalam hal ini yakni negara-negara yang tergabung dalam konvensi internasional. Selain itu juga bahwa lembaga pemerintah seperti dinas sosial juga pun ikut andil dalam mengupayakan terwujudnya pembuatan perundang-undangan dalam hal ini adalah perda di Daerah Istimewa Yogyakarta.

Mereka bergabung dalam pembentukan perda tersebut. Dalam rangka mendesak pemerintah daerah (Provinsi) untuk membuat perundang-undangan yang dikhususkan bagi para difabel. Hal ini yang kemudian menjadi upaya dari Lembaga Sosial Masyarakat. Pendekatan yang banyak dilakukan LSM difabel atau pihak Dinas Tenaga Kerja untuk mempromosikan tenaga kerja

---

[28]Agus Andika Putra. ()Tingkat Partisipasi Politik Difabel Pada Pemilu Presiden Tahun 2014 di Kota Yogyakarta, hal. 3 diakses dalam http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/7520/NASKAH%20PUBLIKASI.pdf?sequence=11&isAllowed=y

[29]Dilihat dalam R. Utami diakses dalam http://eprints.uny.ac.id/18660/2/BAB%201.pdf

difabel bukanlah kebijakan aftimatif 1% , melainkan menekankan kerjasama dan partnership dengan memakai logika pasar, yang menurut mereka lebih efektif.[30]

Balai Rehabilitasi Terpadu Penyandang Disabilitas (Balai RTPD) sebagai UPTD Dinas Sosial DIY yang menangani khusus penyandang disabilitas baru-baru ini memberikan sosialisasi penyebaran informasi pasar kerja kepada para pencari kerja terutama penyandang disabilitas di ruang rapat Balai RTPD. Balai RTPD dan Disnakertrans siap menjalin kerjasama untuk memfasilitasi para penyandang disabilitas yang ingin dan siap bekerja agar berkesempatan untuk bekerja di perusahaan sesuai dengan keterampilan yang dimiliki. Selain itu pihak Disnakertrans juga akan memberikan surat rekomendasi kepada penyandang disabilitas agar berkesempatan melamar pekerjaan di perusahaan.[31]

Pemerintah Indonesia membentuk rancangan undang-undang baru yakni: undang-undang No. 19 tahun 2011 yakni tentang pengesahan *convention on the rights of persons with disabilities* (konvensi mengenai hak-hakpenyandang disabilitas). Mengingat pada Pasal 5 ayat (1), Pasal 11, Pasal 20, dan Pasal 28 I ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945; Undang-Undang Nomor 37 Tahun 1999 tentang Hubungan Luar Negeri (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 156, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 3882); Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2000 tentang Perjanjian Internasional (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2000 Nomor 185, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4012); Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2003 tentang Keuangan Negara (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2003 Nomor 47, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4286); Undang-undang tersebut disahkan pada tanggal 10 November 2011 di Jakarta oleh Presiden Susilo Bambang Yudoyono.[32]

Pemerintah Yogyakarta dalam upaya memberikan hak-hak bagi para difabel di Yogyakarta, baik itu sebelum dan sesudah diratifikasinya Konvensi Tentang Hak Penyandang Disabilitas yang disahkan dalam undang-undang No. 19 Tahun 2011. Dalam hal ini pemerintah Yogyakarta kemudian membentuk perundang-undangan yakni perda No. 4 Tahun 2012 berdasarkan dari UU No. 19 tahun 2011 tentang pengesahan konvensi tentang hak-hak penyandang disabilitas. Dari pembuatan perundang-undangan yang mengatur tentang disabilitas di Yogyakarta, hal ini merupakan tonggak dari tindakan afirmatif oleh pemerintah dalam memberikan hak-hak yang layak bagi para diafbel di Yogyakarta. Di samping itu juga bahwa Yogyakarta menjadi salah satu Provinsi yang mempunyai tindakan cepat tanggap. Hal itu ditunjukan oleh pemerintah Yogyakarta dengan adanya pembentukan perda yang berdasarkan dengan Konvensi Internasional Tentang Hak Penyandang Disabilitas.

Selain itu bahwa undang-undang No. 4 tahun 2012 yakni tentang perlindungan dan pemenuhan hak-hak penyandang disabilitas bahwa Penyandang Disabilitas di Daerah Istimewa Yogyakarta adalah warga negara yang memiliki hak, kewajiban, peran dan kedudukan yang sama berdasarkan Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945; bahwa dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara Penyandang Disabilitas masih mengalami berbagai bentuk diskriminasi sehingga hak-haknya belum terpenuhi; bahwa untuk menjamin perlindungan dan pemenuhan hak bagi Penyandang Disabilitas diperlukan dasar hukum sebagai

[30] Loc. Cit., Ro'fah, Andayani, dan Supartini, Hal. 291
[31] http://brtpd.jogjaprov.go.id/sosialisasi-informasi-kerja-bagi-penyandang-disabilitas/
[32] Penjelasan atas undang-undang republik indonesia nomor 19 tahun 2011 tentang pengesahan convention on the rights of persons withdisabilities (konvensi mengenai hak-hak penyandang disabilitas, hal 2 dalam http://www.bphn.go.id/data/documents/11uu019.pdf diakses pada tanggal 29 Juli 2017 pukul 21.45 wib

pelaksana Peraturan Perundang-undangan yang lebih tinggi.[33] Salah satu dasar hukum yang digunakan oleh pemerintah daerah Istimewa yogyakarta dalam pembentukan Perda No. 4 Tahun 2012 yaknis salah satunya adalah Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011 tentang Pengesahan Convention On The Right Of Persons With Disabilities (Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas) ( Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2011 Nomor 107, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 5251).[34]

Jika dilihat tujuan dari pembentukan atas peraturan daerah dan peraturan walikota tersebut, tentunya banyak kontribusi dari steakholder-steakholder yang menggagas dan merekomendasikan yang terlibat untuk dibentuknya undang-undang tersebut. Dalam proses penyusunannya melibatkan organisasi disabilitas, instansi pemerintah, dan akademisi. Akademisi yang terlibat dari UIN Sunan Kalijaga bertugas melakukan penyusunan draft akademik. Sementara SKPD (Satuan Kerja Perangkat Daerah) terdiri dari Dinas Sosial sebagai *leading sector*, Dinas Kesehatan, Dinas Pendidikan, Dinas Pekerjaan Umum (PU), Biro Hukum Pemda dan Dinas Jaminan Kesehatan Sosial (Jamkesos).[35] Mereka sebagai adalah sebagaian dari beberapa aktor yang terlibat dalam pemebentukan undang-undang tersebut. Dengan melihat bahwa masih banyaknya hak-hak yang sesungguhnya dimiliki oleh para difabel yang belum diberikan secara mutlak kepada para difabel dalam hak kesamaan dalam perolehan pekerjaan yang layak dan pendidikan yang layak.

## 4. Kesimpulan

Dari hasil dan pembahasan maka dapat disimpulkan bahwa banyak upaya yang dilakukan oleh para lembaga-lembaga pemerintah maupun non pemerintah. Hal ini bahwa peran lembaga-lembaga tersebut sangat penting khususnya Lembaga Sosial Masyarakat yang berupaya mengadvokasi para difabel dan melakukan banyak tuntutan terhadap pemerintah dan merekomendasikan pembuatan perundang-undangan sebagai tindakan yang afirmatif dalam pemberian hak-hak bagi para difabel. Kemudian pemerintah Yogyakarta membuat perda No. 4 Tahun 2012 untuk memberikan hak-hak bagi para difabel di Yogyakarta. Hal ini berdasarkan undang-undang No. 19 Tahun 2011 mengenai pengesahan Konvensi Hak-Hak Disabilitas. Dimana pemerintah Yogyakarta sangat fokus dalam pembuatanya. Hal ini ditunjukan dengan cepatnya pembuatan perda tersebut setelah pengesahan dari Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas.

Selain itu juga bahwa mengenai aksesibilitas yang diberikan oleh pemerintah Yogyakarta kepada para difabel di Yogyakarta, dalam hal ini adalah fasilitas umum juga sudah memadai. Dengan adanya banyak peralatan yang digunakan oleh para difabel di Yogyakarta. Meskipun dalam hal ini banyak diskriminasi tersebut justru datang dari masyarakat umum yang kemudian memarjinalkan para difabel dengan definisi meraka sendiri anatara orang cacat dan orang normal. Dilain pihak bahwa Lembaga-Lembaga Sosial Masyarakat juga sangat aktif dalam membantu

---

[33] Penjelasan atas Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 4 Tahun 2012 Tentang Perlindungan Dan Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas, hal 1 diakses dari http://www.bphn.go.id/data/documents/perda4-2012.pdf pada tanggal 15 Agustus 2017 jam 8.08 wib

[34] Penjelasan atas Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 4 Tahun 2012. Op. Cit hal 2

[35] (2016).PerdadanBantuanBagiPenyandangDisabilitasPerdadanBantuanBagiPenyandangDisabilitas diakses dari http://presidenri.go.id/berita-aktual/perda-dan-bantuan-bagi-penyandang-disabilitas.html pada tanggal 15 Agustus 2017 jam 8.54 wib

menyalurkan aspirasi dari para difabel ke pemerintah. Hal ini yang kemudian menjadi salah satu bentuk peran dan upayanya dalam proses pembuatan kebijakan mengenai hak-hak para difabel.

## Daftar Pustaka

Andriani, N. S. (2016). KEBIJAKAN RESPONSIF DISABILITAS: Pengarusutamaan Managemen Kebijakan di Level Daerah, Nasional dan Internasional. *Palastren* , 191.

Desy Susilawati dan Andi Nur Aminah. (2016). *Indonesia Miliki 12 Persen Penyandang Disabilitas .* Jakarta: Republika.

*jdih.pom.go.id/uud1945.* (2002). Dipetik Agustus 2017, 2, dari jdih.pom.go.id: http://jdih.pom.go.id

*undang-undang negara republik indonesia nomor 4 tahun 1997 tentang penyandang cacat.* (1997 ). Dipetik Juli 29, 2017, dari bpkp.go.id: http://www.bpkp.go.id/uu/filedownload/2/46/442.bpkp

*Undang-undang dasar 1945 setelah amandemen.* (t.thn.). Dipetik Agustus 2, 2017, dari docdroid.net: https://www.docdroid.net/Czn3UIy/uud-1945-setelah-amandemen.pdf#page=8

Nursyamsi, F. d. (2016, Januari). *Kerangka Hukum Disabilitas di Indonesia: Menuju Indonesia Ramah Disabilitas.* Dipetik Agustus 2, 2017, dari phsk.or.id: http://www.pshk.or.id/wpcontent/uploads/2016/01/Kerangka-Hukum-Disabilitas-di-Indonesia.pdf

Yogyakarta, D. S. (2016). *Ada 25 Ribu Lebih Penyandang Disabilitas di DIY.* Yogyakarta: Tribunnews.

Yogyakarta, D. S. (2016). *Ada 25 Ribu Lebih Penyandang Disabilitas Di Yogyakarta.* Yogyakarta: Tribunnews.

UMY, B. (2015). *Hak Penyandang Disabilitas Di DIY Belum Terpenuhi.* Dipetik Agustus 15, 2017, dari umy.ac.id: http://www.umy.ac.id/hak-penyandang-disabilitas-diy-belum-terpenuhi.html

Mardalis. (1990). *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

*Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa, Edisi ke empat*. (2008). Dipetik Agustus 13, 2017, dari unila.ac.id: http://digilib.unila.ac.id/5849/14/BAB%20II.pdf

*Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas*. (2016). Dipetik Agustus 13, 2017, dari kemendagri.go.id: http://www.kemendagri.go.id/media/documents/2016/05/11/u/u/uu_nomor_8_tahun_2016.pdf

*Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 4 Tahun 2012 Tentang Perlindungan Dan Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas*. (2012). Dipetik Agustus 13, 2017, dari bphn.go.id: http://www.bphn.go.id/data/documents/perda4-2012.pdf

Irwanto, E. R. (2010). Analisis Situasi Penyandang Disabilitas Di Indonesia: Sebuah Desk-Review. *Pusat Kajian Disabilitas Fakultas Ilmu-Ilmu Sosial Dan Politik Universitas Indonesia* , 2.

Maxwel, P. J. (t.thn.). Dipetik Oktober 30, 2017, dari e-jurnal.uajy.ac.id: http://e-journal.uajy.ac.id/3398/3/2TA13145.pdf

Barbotte, E.Guillemin, F.Chau, N. Lorhandicap Group. (2011). Prevalence of Impairments, Disabilities, Handicaps and Quality of Life in the General Population: A Review of Recent Literature, Bulletin of the World Health Organization. *Buletin Of WHO* , 1047.

Jayani, A. D. (2014). Konstruksi Different Abled People (Difabel) Studi mengenai Pandangan Mahasiswa Difabel terkait Konstruksi Difabelitas di Universitas Gadjah Mada. *Repository UGM* , 1.

Ro'fah, A. d. (t.thn.). KEBIJAKAN BERBASIS HAK: Pengalaman Pemerintah DIY Dalam Penyusunan PERDA Penyandang Disabilitas. *Digilib UIN Sunan Kalijaga* , 298.

Wardani, A. K. (2014, September 24). *Akses Terhadap Hukum Dan Peradilan Bagi Penyandang Disabilitas.* Dipetik November 1, 2017, dari Pprbmsolo.org: http://pprbm-solo.org/2014/09/24/artikel1/

Putra, A. A. (t.thn.). Tingkat Partisipasi Politik Difabel Pada Pemilu Presiden Tahun 2014 di Kota Yogyakarta. *Repository UMY* , 3.

Utami, R. (t.thn.). Bagian Pendahuluan. *Repository UMY* , 1.

*Sosialisasi Informasi Kerja Bagi Penyandang Disabilitas*. (t.thn.). Dipetik November 2, 2017, dari brptd.jogjaprov.go.id: http://brtpd.jogjaprov.go.id/sosialisasi-informasi-kerja-bagi-penyandang-disabilitas/

*Penjelasan atas undang-undang republik indonesia nomor 19 tahun 2011 tentang pengesahan convention on the rights of persons with disabilities (konvensi mengenai hak-hak penyandang disabilitas*. (2011). Dipetik Agustus 13, 2017, dari bphn.go.id: http://www.bphn.go.id/data/documents/11uu019.pdf

*Perda dan Bantuan Bagi Penyandang Disabilitas Perda dan Bantuan Bagi Penyandang Disabilitas*. (2016). Dipetik Agustus 15, 2017, dari presidenri.go.id: http://presidenri.go.id/berita-aktual/perda-dan-bantuan-bagi-penyandang-disabilitas.html

## Migrasi: Munculnya Kawasan Multikultral dan Relasi Antar Etnik di Perbatasan Pulau Sebatik

*Usman Idris dan Pawennari Hijjang*

*Pesatnya arus mobilitas membuat tatanan masyarakat di Pulau Sebatik tidak lagi bersifat homogen, melainkan bersifat heterogen yang mengakibatkan komponen masyarakat terdiri dari berbagai kategori-kategori kelompok yang memiliki latar historis yang berbeda sehingga menciptakan tatanan masyarakat yang multikultural. Tatanan sosial-baru tersebut telah mencairkan batas-batas teritorial budaya, sehingga pendefenisian sebuah kebudayaan tak dapat lagi ditafsirkan melalui wilayah-wilayah geografis. Makalah ini bertujuan untuk menggambarkan proses migrasi yang berlangsung di Pulau Sebatik sebagai "transit area" yang memunculkan kawasan yang multikultural yang disebabkan oleh pesatnya migrasi lintas etnis ke Pulau Sebatik. Kemudian, dari pertemuan-pertemuan beragam etnis menimbulkan relasi antar etnik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa migrasi kelompok etnis dimotori oleh keinginan untuk merantau ke Malaysia, namun banyak yang dideportasi dan tak ingin kembali ke daerah asal sehingga mereka menetap di Pulau Sebatik. Hal inilah yang mempertemukan kelompok etnis Tidung, etnis, Bugis, etnis Timor dan etnis Jawa yang memunculkan tatanan yang multikultual. Kemudian, Relasi antar etnis relatif stabil karena terjadi pembauran antar etnis dan mengusung semangat nasonalisme untuk memperkuat ke-bhineka-an sehingga memperkecil sentimen berbasis etnik dan memperkokoh semangat ke-Indonesia-an.*

### 1. Pendahuluan

Dewasa ini masyarakat telah berubah sedemkian rupa, perubahan tersebut disebabkan oleh berbagai kekuatan, baik dari dalam maupun dari luar yang mengakibatkan apa yang dikatakan sebagai kebudayaan tidak lagi bersifat mutlak yang cenderung statis. Kebudayaan kini menjadi cair dan dinamis, karena telah mengalami konstruksi dan reproduksi pada tatanan ruang sosial-baru.

Kebudayaan bagi suatu masyarakat bukan sekedar menjadi *frame of reference* yang menjadi pedoman tingkah laku dalam berbagai praktik sosial, tetapi lebih sebagai "barang" atau materi yang berguna dalam proses identifikasi diri dan kelompok. Sebagai kerangka acuan, kebudayaan telah merupakan serangkaian nilai yang disepakati dan mengatur bagaimana sesuatu yang bersifat ideal diwujudkan. Kebudayaan sebagai simbol (materi) merujuk pada bagaimana suatu budaya "dimanfaatkan" untuk menegaskan batas-batas kelompok (Abdullah, 2006). Dengan demikian, identitas budaya merupakan sebuah hasil pemaknaaan simbol-simbol yang telah digunakan oleh suatu etnik untuk membangun wilayah-wilayah simbolik yang merepresentasikan diri dan kelompok mereka yang dimana penggunaan bahasa yang dijadikan sebagai materi budaya yang menyebabkan tejadinya proses identifikasi diri.

Tatanan sosial baru dalam masyarakat telah mencairkan batas-batas teritorial budaya, pendefenisian sebuah kebudayaan tak dapat lagi dapat ditafsirkan melalui wilayah-wilayah geografis. Hal ini disebabkan oleh pesatnya proses mobiltasi yang mengakibatkan terjadinya pembentukan dan perubahan peradaban pada lingkungan geografis sehingga wilayah kebudayaan tidak lagi penting dalam proses pemberian makna kehidupan. Wilayah kebudayaan sebuah kelompok orang berubah saat ia berpindah dari suatu tempat ke tempat lain sehingga wilayah kebudayaan tidak lagi dapat dijadikan sebagai simbol untuk mengidentifikasi diri.Mobilitas dengan demikian mendorong proses konstruksi identitas sekelompok orang. Hal itu merupakan

proses penegasan identitas budaya yang dilakukan kelompok migran untuk menegaskan kebudayaan asalnya.

Implikasi dari pesatnya arus mobilitas membuat tatanan masyarakat tidak lagi bersifat homogen, melainkan bersifat heterogen yang mengakibatkan komponen masyarakat pada sebuah tempat terdiri dari berbagai kategori-kategori kelompok yang memiliki latar historis yang berbeda. Keberlangsungan mobilitas juga mengakibatkan berubahnya komponen masyarakat di pulau Sebatik. Komponen masyarakatnya terdiri dari beragam kelompok etnis dan bahkan pulau tersebut dimiliki oleh dua negara dengan luas 247, 5 $Km^2$. Pulau Sebatik ini merupakan pulau yang terletak di wilayah sebelah timur laut pulau kalimantan, pendapat seorang ahli pertahanan militer Harmen (2014) mengatakan bahwa sebagai wilayah perbatasan yang strategis Pulau Sebatik dapat dijadikan Kota Ikon Perbatasan Indonesia yang penempatannya berada pada wilayah tiga negara tetangga yaitu Malaysia, Brunei Darussalam, dan Filipina. Pulau Sebatik saat ini merupakan pulau yang didiami oleh beragam etnis seperti etnis Tidung yang merupakan penduduk lokal, sedangkan para kelompok pendatang adalah kelompok etnis Bugis, jawa dan Flores.

Meningkatnya perekonomian di wilayah Sabah Malaysia dan kalimantan Utara di Indonesia, yang menstimulasi mulai bermunculannya kelompok-kelompok etnis lain bermobilisasi ke Pulau Sebatik. Seperti orang-orang Bugis, orang Bugis dikenal bahwa mereka merupakan sebuah kelompok yang suka merantau yang dilatarbelakangi oleh nilai " *sompe'* " (mattulada, 1975 ; Acciaoli, 1987 ; pelras, 2006). Kedatangan Orang Bugis di Pulau Sebatik karena kesuksesan anggota kerabat dalam melakukan perdagangan di daerah tawau yang dulunya merupakan kelompok imigran pekerja di berbagai perusahaan kolonial inggris di Malaysia. Lalu, pada masa pasca kemerdekaan mereka menetap dan menjadi warga negara malaysia. Demikian Orang Bugis di Sulawesi Selatan yang ditawari oleh kerabatnya untuk bekerja di tawau malaysia. Walaupun mereka telah berbeda identitas kewarganegaraan tetapi sentimen ke-bugis-an lah yang membuat mereka masih memiliki pertalian dan masih saling berhubungan hingga akhirnya banyak Orang Bugis yang menetap di Sebatik terkait dengan pengaruh kedekatan dengan wilayah Tawau. Dan mereka menjalin perdagangan lintas batas ke Tawau-Sebatik (Biantoro, 2011; Rudiatin, 2012).

Selain Orang Bugis, kelompok-kelompok lain yang bermobilisasi di Pulau Sebatik adalah Orang Flores dan Orang Jawa. Dikarenakan Pulau Sebatik menjadi *transite zone* dalam jalur perdagangan lintas batas (Riwanti dkk, 2005)). Terdapat banyak kasus mengenai deportasi imigran ilegal, baik dari kelompok orang flores, jawa dan Bugis dikarenakan tidak memiliki dokumen resmi untuk melintas. Disebabkan oleh tak ingin kembalinya para kelompok imigran ke tempat asal, dan memilih untuk membuka lahan yang masih banyak di Pulau Sebatik, maka baik orang flores maupun orang-orang jawa memilih untuk menetap di Pulau Sebatik.

Pada makalah ini akan lebih memfokuskan permbahasan mengenai terbentuknya tatanan multikultural di Pulau Sebatik dan relasi yang terbentuk dari pertemuan kelompok-kelompok etnis yang bermigrasi ke Pulau Sebatik dengan penduduk setempat.

## 2. Metode

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deksriptif kualitatif dengan desain pendekatan etnografi. Pendekatan etnografi lebih mengarahkan untuk lebih sensitif pada jaringan-jaringan makna atas realitas objektif. Jaringan-jaringan makna ini dapat ditemukan melalui upaya menyelami realitas permukaan secara lebih menukik dan mendalam sehingga

memperoleh pemahaman secara menyeluruh dan kompherensip mengenai subjek penelitian yang terkait dengan topik penelitian.

Penelitian ini, dilakukan di Pulau Sebatik wilayah Indonesia dengan pertimbangan karena di Pulau Sebatik merupakan tempat pra pelarian para kelompok migran yang dideportasi yang menjadikan komponen masyarakat di pulau ini menjadi majemuk. Pulau Sebatik sengaja dipilih karena merupakan pulau perbatasan Indonesia-Malaysia yang juga merupakan pulau binaan Universitas Hasanuddin.

Kegiatan penelitian meliputi kajian pustaka dan penelitian lapangan. Pelaksanaan penelitian dimulai dengan kegiatan kajian pustaka yang bermafaat untuk mengumpulkan data-data sekunder. Kegiatan ini dilakukan dibeberapa tempat, yaitu: di Kantor Perpustakaan Kota Tanjung Selor, Perpustakaan Universitas Kaltara Tanjung Selor, Universitas Borneo Tarakan, Kantor BPS (Badan Pusat Statistik) Kab. Nunukan dan Arsip Daerah Kab Nunukan, dan Kantor Kecamatan Sebatik Barat. Dalam kegiatan kajian pustaka yang relevan dengan topik penelitian juga diperoleh melalui sejumlah buku, artikel, majalah lokal tentang Pulau Sebatik serta hasil-hasil penelitian ilmiah terdahulu. Dalam kegiatan ini, peneliti merasa sangat tertolong sebab telah terdapat beberapa tulisan tentang masyarakat dan kebudayaan orang tidung yang terpublikasi, yang dapat ditemukan, baik di beberapa perpustakaan, maupun media sosial. Data-data sekunder yang diperoleh melalui kegiatan penelitian pustaka membentuk wawasan awal tentang Pulau Sbeatik secara historis dan aktual, dan sekaligus menjadi entry point dalam memulai penelitian di lapangan. Posisi data sekunder yang dihimpun melalui kegiatan tinjauan pustaka juga sangat membantu dalam memahami barbagai landasan konseptual, kerangka teori, metodologi, dan sekaligus bahan komparatif.

Teknik penentuan Informan dilakukan secara purposive, artinya bahwa informan yang dipilih oleh peneliti yang terkait dengan fokus penelitian dilakukan secara sengaja dengan menetapkan beberapa kategoi-kategori terhadap karakteristik informan yang dianggap memiliki pengetahuan yang memadai dan sangat terkait dengan fokus penelitian yakni relasi antar etnis di Pulau Sebatik, untuk itu kategorisasi mengenai informan dipiih dari etnis Tidung, etnis Bugis, etnis Timor dan etnis Jawa, sehingga dapat diperoleh pemahaman secara holistik dan kompeherensif mengenai relasi etnik dan tataran multiultural di Pulau Sebatik. Kemudian mengenai pola penelusuran dilakukan secara snowball terhadap informan sesuai dengan kategorisasi yang telah dibuat sebelumnya, setelah penetapan informan kunci dilakukan.

Wawancara digunakan untuk mengumpulkan data terkait asal-usul mereka (kelompok etnis Tidung, Bugis, Jawa, dan timor) di Sebatik, bagaimana mereka membangun identitasnya. bagaimana mereka mempertahankan eksistensi mereka, bagaiamana relasi yang terbentuk diantara mereka. Didalam penelitian ini digunakan instrumen pengumpulan data berupa pedoman wawancara atau instrumen yang berbentuk pertanyaan-pertanyaan yang ditujukan ke informan. Kemudian dugunakan juga protokol perekam suara sebagai sebuah instrument pendukung untuk merakam hasil wawancara itu.

Wawancara mendalam pertama-tama saya lakukan pada informan kunci. Dari informan kunci ini saya memperoleh peta dengan informan-informan yang dianggap mengetahuiyang termasuk dalam kategori subjek penelitian ini, yakni: Tokoh Adat, Pemerintah kecamatan dan pemerintah desa, tokoh masyarakat, dan infroman lainnya yang dianggap mengetahui hal-hal yang berkaitan dengaan topik penelitian.

Ketika akan melakukan wawancara dengan subjek, terlebih dahulu melakukan komunikasi, baik melalui komunikasi langsung maupun komunikasi tidak langsung seperti telepon, guna mengetahui dan memastikan terlebih dahulu kesediaan subjek menerima peneliti, termasuk anjurannya, misalnya agar saya menghubungi terlebih dahulu tokoh-tokoh lain, yang

dianggapnya lebih mengetahui masalah yang hendak diteliti. Pengalaman seperti ini peneliti alami beberapa kali selama berlangsungnya kegiatan pengumpulan data. Suatu ketika, peneliti sudah sepakat melalui komunikasi telepon dengan seorang informan untuk datang mewawancarainya. Tepat pada waktu yang dijanjikan, peneliti mendatangi informan ini dikediamannya. Namun, ketika mengutarakan hal-hal yang hendak diteliti, informan ini menganjurkan agar mewawancarai dulu salah seorang tokoh adat yang dianggapnya memiliki pengetahuan luas tentang masalah yang hendak diteliti.

Selama proses pengumpulan data, peneliti juga senantiasa berusaha menepati janji untuk waktu wawancara yang telah disepakati dengan informan. Sebelum proses wawancara berlangsung, peneliti terlebih dahulu menanyakan kesediaan subjek, apakah penjelasan yang diutarakannya dapat dicatat atau hanya perlu untuk mendengarkannya saja, termasuk apakah subjek bersedia untuk direkam penjelasannya melalui tape recorder, apakah bersedia difoto, apakah bersedia namanya ditulis dalam laporan hasil penelitian atau disamarkan saja, dan sebagainya.

Proses analisis dilakukan sejak awal pengumpulan data hingga proses akhir, kemudian refleksi, lalu kembali lagi ke tahap awal. Dengan demikian, kegiatan penelitian ini sekaligus adalah proses pembelajaran bagi saya sebagai peneliti, yang dimulai sejak pertama menemukan masalah, memasuki setting, mengaitkan satu demi satu informasi, kemudian kembali lagi ke tahap awal. Selanjutnya, analisis data dilakukan secara deskriptif-etnografik. Analisis ini bertujuan mendekripsikan dan menganalisis kondisi sosial-budaya di Pualu Sebatik. Model analisis dilakukan secara interaktif, yang meliputi: reduksi data, pemaparan data, dan simpulan, melalui pelukisan dan verifikasi.

## 3. Hasil dan Pembahasan

### 3.1. Pulau Sebatik : dari masa lalu hingga kini

Pulau Sebatik termasuk dalam wilayah administratif dari Kabupaten Nunukan pada sebelah timur ke selatan pulau sedangkan pada wilayah barat ke utara merupakan wilayah administratif Wallace Bay, Sabah Malaysia.Pulau Sebatik memiliki luas wilayah sekitar 247,5 km2 dan secara geografis terletak pada 117º 40'BT – 117º 54'BT dan 4º 02'LU – 4º 10'LU. Secara geografis, Kecamatan Sebatik di sebelah Utara garis lintang 4o 10' 05" LU, berbatasan langsung dengan Negara Malaysia bagian timur Pulau Sebatik, sebelah Selatan garis lintang 4o 01' 37" LU, berbatasan langsung dengan Kabupaten Bulungan dan Kabupaten Malinau, Kalimantan Utara, sebelah Barat garis bujur 117o 41' 05" BT, berbatasan langsung dengan Negara Malaysia Timur dan Kabupaten Nunukan, dan sebelah Timur garis bujur 117o 55' 56" BT, berbatasan dengan laut Sulawesi.

Pulau Sebatik memiliki 5 (lima) kecamatan dan 19 d¬esa yaitu Kecamatan Sebatik, Sebatik Timur, Sebatik Barat, dan Sebatik Tengah. Lima kecamatan ini selanjutnya terhampar 19 desa. Pada awalnya hanya terdapat 1 kecamatan dan 7 desa, namun pada tahun 2008 dimekarkan menjadi dua kecamatan, yaitu Kecamatan Sebatik yang dimekarkan menjadi Kecamatan Sebatik dan Kecamatan Sebatik Barat. Adapun pemekaran wilayah tersebut merupakan upaya peningkatan kualitas infastruktur yang ada di Pulau Sebatik. Kecamatan Sebatik Induk memiliki wilayah seluas 104,42 Km2 dan Kecamatan Sebatik Barat memiliki luas sebesar 142,19 Km2 dan sejak november 2011 dimekarkan lagi menjadi 5 Kecamatan, yakni Kecamatan Sebatik Barat, Kecamatan Sebatik, Kecamatan Sebatik Timur, Kecamatan Sebatik Utara, dan Kecamatan Sebatik Tengah (Nunukan dalam Angka, 2014).

Jauh sebelum dimekarkan dan menjadi suatu wilayah kecamatan, pulau sebatik hanya memiliki satu desa saja, yakni Desa Setabu. Desa ini dianggap sebagai desa tertua dan diperkirakan desa pertama yang ada di Pulau Sebatik yang dihuni oleh Etnis Tidung yang saat ini dianggap sebagai etnis asli pulau Sebatik. Dari sisi geografis Pulau Sebatik memperlihatkan potensi dan peuang yang bisa diperoleh bila hal itu dikembangkan, dari sisi budaya dia akan bisa dijadikan sebagai jembatan kerjasama kedua warga negara yang bertetangga tetapi sebaliknya juga bisa jadi sumber permusuhan, seperti halnya pada inseden konfrontasi beberapa dekade yang lalu.

Terkait dengan Pulau Sebatik ada sesuatu yang menarik, dalam catatan sejarah Abad ke -17, kongsi dagang Hindia Belanda VOC mulai memperluas wilayah koloninya hingga ke Borneo Timur atau kalimantan Timur. Pada tahun 1635 Garit Thomasen Pool untuk pertama kalinya diutus pemerintah Hindia Belanda untuk berkunjung ke Kalimantan Timur untuk melakukan kontak dagang dengan Kerajaan Kutai Kartanegara, tetapi usaha ini tidak berhasil. Kemudian pada tahun 1671 Belanda mengutus lagi Paoelos de Bock dengan kapal Chiolop de Noorman melakukan perluasan wilayah koloni di Kalimantan Timur. Mereka melakukan kontak dagang dengan Kerajaan Kutai kartanegara di Tenggarong.

Pada tahun 1672 Frabs Heys dengan tiga kapal berkunjung ke Kerajaan Kutai Kartanegara untuk melakukan kontak dagang. Karena hasilnya kurang memuaskan maka mereka meneruskan perjalanan ke pesisir timur pantai Kalimantan hingga kalimantan utara yang sekarang menjadi negara bagian Sabah dan Sarawak Malaysia Timur. Di suatu tempat kawasan pantai yang disebut sebagai Tanjung Tinagat (kini Tawau), belanda membuka perkampungan baru. Di sini mereka mendirikan perwakilan dagang sebagai perwakilan dagang sebagai bagian dari wilayah koloni mereka. Pada sebuah batu yang menjorok ke laut diukir lambang VOC yang secara jelas bisa dilihat dari laut sebagai bukti bahwa Tanjung Tinagat (Tawau) adalah merupakan wilayah koloni Hindia Belanda.

Di Bagian lain Inggris yang telah menguasai India, Burma, Semenanjung Malaya, Singapura, juga telah memperluas wilayah koloni di Borneo Utara. Serawak, Brunei, dn Sabah telah berhasil diduduki. Inggris berniat ingin memperluas wilayah koloninya hingga Tawau tetapi tidak berhasil. Kota Tawau lebih dahulu dikuasai Belanda. Mereka terikat perjanjian bahwa sesama Bangsa Eropa tidak boleh saling merebut wilayah koloni yang sudah dikuasai.

Akan tetapi keinginan Inggris tidak terhenti sampai disitu. Dengan sengaja Inggris membuat kekacauan di Tawau. Suku Heban dan suku-suku lainnya diadu domba bahwa mengayau atau memenggal kepala manusia diperbolehkan dengan alasan adat. Maka terjadilah perang antar suku di Kota Tawau. Di muara sungai Tawau dirintangi berbagai pohon yang sengaja ditumbangkan. Kapal-kapal dagang Belanda dan kapal-kapal dagang asing dirampok, awal kapalnya dibunuh. Kantor maskapai VOC Belanda diserang kemmudian dibakar. Batu cadas yang bertuliskan lambang VOC diujung tanjung dihancurkan oleh agen inggris untuk meninggalkan bukti tapal batas wilayah koloni Belanda.

Meluasnya kekacauan di Tawau membuat Belanda merasa kewalahan. Akhirnya Orang-orang Belanda menyingkir ke sebuah desa yang disebut Kampung Pembeliangan (kini berada di Kabupaten Nunukan, Indonesia). disini Belanda berkirim surat kepada Raja Bulungan Sultan Kaharuddin untuk minta dijemput. Maka sultan mengirim beberapa perahu untuk menjemput Orang-orang Belanda untuk diantar ke Tanjung Palas, Ibukota Kerajaan Bulungan.

Sesampainya di Tanjung Palas Sultan Kaharuddin mengajukan penawaran kepada Orang-orang Belanda apakah ingin pulang ke negeri asalnya ataukah tetap ingin tinggal di Bulungan. Ternyata mereka memilih untuk tinggal di Kerajaan Bulungan. Oleh Sultan Kaharuddin Orang-orang Belanda ini diberi tempat tinggal berupa tanah seribu depa diseberang Sungai

Kayan. Tempat Orang-orang Belanda sekarang ini menjadi Kota Tanjung Selor, Ibukota Kabupaten Bulungan.

Tidak mudah menemukan catatan yang terkait dengan sejarah Pulau Sebatik, padahal untuk mengetahui Sebatik pada 100 tahun yang lalu. Dalam sebuah artikel (discovertawau.com) menjelaskan bagaiamana Sebatik dan Tawau pada tahun 1920an. Artikel tersebut diterbitkan dalam Argus pada 29 mei 1920 yang ditulis oleh seorang wanita muda dari Melbourne didirikan pada tahun 1846 dan ditutup pada tahun 1957. Ceritanya bermula pada saat wanita muda dari Melbourne yang tengah dalam perjalananke Jepang di atas Kapal uap St Albans. Kapal itu harus singgah ke hulu sungai Pulau Sebatik untuk mengambil batubara.

Mereka sebenarnya mau mampir ke Tawau untuk mengambil bahan bakar batubara, akan tetapi karena saat itu terdapat wabah di Sandakan, mereka terpaksa mencari tempat lain yakni ke Pulau Sebatik (wilayah Malaysia). Saat itulah mereka melihat Sebatik yang masih asri, pepohonan lebat dengan gerombolan kera, mereka melihat anakan buaya di sepanjang sungainya; mereka juga menemukan sebuah dermaga sederhana dengan kuli-kuli warga melayu.

Tawau waktu itu sudah menjadi daerah perkebunan yang pemiliknya warga Jepang, dan di tawau sudah ada Kepala Distrik (Camat) warga Inggris dengan pembantunya warga keturunan Tionghoa dalam sebuah rumah besar dan punya piaraan orang utan. Waktu itu telah ada kebun karet, kebun kelapa, dan tambang batubara. Kapal uap St Albans berlayar dari Australia-Tawau atau Sebatik-Filipina dengan tujuan akhir jepang.

Pada sumber lain menyebutkan bahwa di tahun 1890 negeri Belanda di Eropa diduduki oleh tentara Napoleon Bonaparte dari Prancis. Ratu Belanda mengungsi ke London untuk meminta bantuan dan perlindungan kepada Raja Inggris. Kesempatan ini digunakan Inggris sebaik mungkin untuk merebut Tawau dari tangan Belanda. Dengan alasan menertibkan keamanan, Inggris meminta kepada Ratu Belanda untuk menyerahkan pengawasan Tawau. Ratu Belanda secara mengejutkan menyetujui penawaran dari Inggris, kemudian Inggris mengerahkan tentaranya ke Tawau untuk meredam kerusuhan.

Setahun kemudian pada tahun 1890, Inggris berhasil membujuk Belanda ke meja perundingan untuk membicarakan tapal batas baru antara wilayah koloni Hindia Belanda dengan Inggris. Secara terang-terangan Inggis meminta Belanda untuk melepas Kota Tawau. Permintaan ini ditolak, tetapi Inggris terus menekan dengan alasan belanda tidak sanggup mengamankan Tawau. Karena Ratu Belanda dalam keadaan terjepit dan lemah akibat negaranya diduduki oleh Prancis, akhirnya Belanda mengabulkan permintaan Inggris. Lahirlah Konvensi London 1891 yang intinya menetapkan tapal batas baru antara wilayah koloni Hindia Belanda dengan Inggris di Pulau Borneo.

Berdasarkan kesepakatan baru itu, tapal batas antara wilayah koloni Inggris dengan wilayah koloni Hindia Belanda ditetapkan pada koordinat 4 derajat 10 menit Lintang Utara. Dimulai dari puncak Gunung Jagamutu (sekarang di Kabupaten Nunukan) ditarik lurus secara horizontal ke arah timur membelah Pulau Sebatik. Wilayah sebatik sebelah barat ke utara menjadi wilayah koloni Inggris sedangkan sebatik sebelah timur dan ke selatan menjadi wilayah koloni Hindia Belanda. Hingga pada masa pasca kemerdekaan pada wilayah koloni Inggris di Malaysia dan wilayah koloni Hindia Belanda di Indonesia, pembagian patok tapal batas dari konvensi london tersebut tetap dijadikan landasan dalam perbatasan kedua negara pasca kemerdekaan.

Klimaks dari pergejolakan identitas orang-orang tidung di Pulau Sebatik adalah ketika berlangsungnya insiden konfrontasi Indonesia – Malaysia pada tahun 1963-1966 (pada masa orde lama). Konfrontasi berlangsung pada wilayah perbatasan, yang menyebabkan Pulau Sebatik menjadi bagian dari peristiwa tersebut. Dalam peristwa itu tak hanya melibatkan elit politik dan

militer kedua negara, tetapi juga melibatkan masyarakat setempat. Sebagai masyarakat yang tinggal di daerah perbatasan, Orang Tidung pun terlibat langsung sebagai "relawan" untuk membantu pasukan TNI, karena lebih mengenali medan pertempuran, begitupun dengan Orang Tidung yang berada di wilayah administratif Malaysia. Konfrontasi berlangsung selama 3 tahun sebelum akhirnya kedua negara melakukan perjanjian perdamaian.

Peristiwa konfrontasi mengakibatkan berjatuhannya korban dari kedua belah pihak, tak terkecuali bagi Orang-orang Tidung yang ikut andil dalam mempertahankan kedaulatan negara. Perbedaan citizenship identity merupakan salah satu penyebab dari timbulnya "kejahatan" atas nama identitas yang dikonstruksi oleh elit politik dari sebuah institusi negara. Kehadiran negara melahirkan perang saudara antar orang-orang tidung. Bangkai dari peluru dan bom-bom yang meluluhlantahkan persaudaraan meyisahkan traumatik yang mendalam bagi Orang Tidung. Luka dan kepedihan yang dirasakan oleh Orang-orang Tidung menjadi pengalaman kolektif yang dialami, diceritakan, dan dibagi bersama, dan diterima sebagai perjalanan hidup oleh mereka yang tinggal di daerah perbatasan kedua negara.

Pada masa pasca konfrontasi, Orang Tidung mulai membangun kembali hubungan kesesamanya yang dulu telah renggang dan berusaha untuk melupakan kepahitan di masa silam. Penguatan kembali identitas kesukubangsaan dengan cara penelusuran hubungan kekerabatan dan melakukan hubungan ekonomi, saling tukar menukar sumberdaya dan kunjungan dilakukan secara bergantian ke wilayah masing-masing pada saat terdapat event tertentu, seperti acara perkawinan. Dengan demikian menjadikan munculnya kembali membangkitkan semangat etnisitas yang berujung pada terbentuknya integrasi ekonomi dan hubungan yang simbiosis mutualis walaupun dipisahkan oleh garis perbatasan negara sehingga terjadi keterjaminan sosial masyarakat perbatasan yang dikuatkan dengan pertalian etnisitas. Perdagangan dilakukan dalam jaringan Nunukan, Sebatik, dan Tawau yang menciptakan integrasi ekonomi masyarakat perbatasan.

Asu-usul penamaan pulau menjadi Pulau Sebatik untuk kalangan dari orang tidung yang mulai menempati pulau Sebatik sekitar abad ke 16 terdapat 2 versi. Yang pertama, ada yang mengatakan bahwa pada saat bertani di sawah, masyarakat yang menemukan Ular yang bercorak atau bercabang yang sangat besar yan disebut "ular bebetik" yang diduga sebagai binatang khas dari pulau ini. Untuk itulah pulau ini dinamakan Pulau Sebatik.

Kemudian, versi kedua adalah asl-usul penamaan Sebatik pada pulau adalah karena di pulau sebatik banyak terdapat sungai kecil dan dan anak sungai yang bercabang-cabang, sehingga dikatakan "sei bebetik" yang berarti sungai yang bercabang. Bahkan terdapat satu sungai yang terdapat di wilayah sebatik malaysia yang bernama sungai sebatik. Namun pada tahun 1980, setelah Malaysia merdeka, nama sebatik diganti menjadi wallace bay, jadi kampung sebatik yang berada di pinggiran sungai sebatik diubah. Kemudian nama sebatik, begitu mudah menyebar ke seluruh bagian pulau karena dulunya tempat kapal bersandar untuk melakukan perdagangan dari nunukan ke tawau adalah di sungai sebatik. Sehingga nama sebatik telah dikenali diwilayah nunukan dan tawau sehingga Pulau ini dinamakan pulau sebatik. Jadi untuk nama pulau ini berdasarkan nama sungai di pulau sebatik bagian malaysia. Namun untuk di Indonesia sendiri, pengebutan nama tempatnya berdasarkan nama kampung, misalnya bambangan, liang bunyu, setabu, binalawan, sungai nyamuk dan lain-lain. Karena ketika orang sebatik di indonesia mengatakan ingin ke sebatik artinya ia ingin berkunjung ke sebatik bagian malaysia. Walaupun sebenarnya mereka sudah berada di pulau sebatik.

### 3.2. Orang Tidung di Pulau Sebatik

Penelusuran mengenai jejak-jejak perjalanan orang-orang Tidung yang bermigrasi ke Pulau Sebatik dapat dilihat dengan adanya peninggalan-peninggalan arkeologis dan dapat pulau

ditelusuri dengan jejak ingatan para tetua Tidung yang masih hidup. Dalam hal ini saya menemukan, bahwa jauh sebelum berdatangannya para etnis lain di pulau sebatik, orang Tidung lebih dulu bermigrasi ke Pulau Sebatik dengan beberapa periode dan tahap kedatangan mereka yang terjadi sebanyak tiga gelombang.

Pertama, Periode ini diyakini terjadi pada tahun 1700. Karena berdasarkan bukti sejarah terdapat makam tua yang berada di pulau sebatik yang bercorak islam melayu yang tersebar di beberapa desa yang terdapat di Pulau Sebatik. Diidentifikasi bahwa kuburan tua ini merupakan kuburan orang Tidung di masa lalu. Selain itu diperkirakan bahwa pada abad ke 18 yang merupakan gelombang pertama migrasi Orang Tidung di Pulau Sebatik.

Bukti peninggalan berupa terdapatnya kuburan tua yang terdapat di Desa Liang Bunyu’ khususnya yang terdapat di areal kampung Sekapuk yang berada di belakang SMK Negeri 1 Sebatik Barat di Desa Liang Bunyu’. Menempuh perjalanan sekitar 30 menit kita dapat menemukan kuburan tua, yang sangat banyak yang terdapat di belakang SMK sebelah selatan. Hingga kuburan terdapat di dekat pantai. Namun, ada pula makam tua yang terdapat di kampung lapeo di Desa Setabu. Kuburan tersebut diyakini sebagai kuburan orang Tidung, karena menurut penuturan informan, kuburan tersebut merupakan kuburan orang Tidung dengan ciri-ciri bahwa nisan telah bertuliskan arab melayu pada namanya yang telah bernama arab, tetapi penulisan tahunnya masih bertuliskan huruf latin. Kemudian nisannya masih terbuat dari kayu ulin, namun bentuk dan ukirannya telah mencirikan bahwa makam ini merupakan makam orang yang telah beragama islam. Pada makam tersebut tertulis tanggal meninggalnya hanya tertera tahunnya yaitu pada tahun 1832. Meskipun kondisi nisan telah mulai lapuk dimakan waktu, tetapi nisan pada makam terbuat dari kayu ulin jadi mampu bertahan pada waktu yang cukup lama.

Kuburan tersebut merupakan sisa-sisa dari perkampungan yang dulunya didirikan di kampung Sekapuk. Pada saat ini, telah tak ada lagi perkampungan-perkampungan orang Tidung di daerah sekapuk.

Berdasarkan Pada gelombang pertama orang Tidung yang masih hidup dengan pola bermukim secara berpindah pada abad ke-18. Gelombang pertama ini diketahui merupakan migrasi orang Tidung yang berasal dari sebuku. hal ini diperkuat dengan adanya kuburan tua yang terletak dibeberapa kampung seperti di kampung sekapuk yang terdapat di Desa Liang Bunyu’dan Kampung Lapeo, yang diduga merupakan kuburan dari orang Tidung, bukti arkeologi berapa makam tua yang bernisan tahun 1836 yang terdapat di pinggir pantai yang terletak pada sekitaran pohon bambu diyakini merupakan kuburan orang Tidung. Pada saat ini Orang Tidung hanya mendirikan perkampungan kecil pada suatu tempat dan menerapkan sistem berladang berpindah, hanya saja terdapat sebuah wabah penyakit yang melanda, dalam bahasa Tidung nama penyakitnya adalah “bagang” yang berarti melepuh koreng, kulit memerah. Akibat wabah penyakit inilah orang-orang Tidung yang ada di kampung sekapuk berpindah ke berbagai daerah seperti ke Pulau Nunukan, dan ke kampung Mentadak dan berbagai daerah lainnya untuk menghindari wabah penyakit ini. Itulah sebabnya perkampungan di daerah sekapuk sudah tak ada lagi, melainkan telah berubah menjadi hutan kembali.

Gelombang kedua adalah yakni pada saat kerajaan Tidung di Tarakan yang bergelar kerajaan Tengara, Raja Tidung Tarakan Datuk Adil memerintahkan untuk membuka perkampungan di Pulau Sebatik. Karena, dalam kerajaan Tidung Tarakan terdapat 5 Pulau yang menjadi wialayah kekuasaan kerajaan Tidung, seperti Pulau Tarakan, Pulau Bunyu’, Pulau Mandul, Pulau Nunukan, dan Pulau Sebatik yang berada di sekitar Dataran Borneo. Dengan perintah dari raja Tidung tarakan Datuk Adil dibukanya kampung di Sebatik pada akhir tahun 1813. Didirikanlah kampung Tidung di bebatu yang saat ini adalah Desa Setabu yang merupakan desa pertama dan tertua di Pulau Sebatik berdasarkan versi pemerintah. Desa atau perkampungan yang dibuka oleh raja yang menjadi persyaratan pembukaan kampungnya adalah harus ada yang

melakukan fardhu kifayah dan dukun beranak. Yang menjadi utusan pembukaan kampung secara resmi adalah kakek Bapak Sahar.

Pada saat pembukaan kampung oleh utusan raja telah ada sekelompok orang Tidung yang telah bermukim sebelumnya oleh Tidung sebuku di daerah pedalaman. Kemudian, orang-orang dari Tidung yang dari Tarakan dulunya hanya sebatas menjadikan Pulau Sebatik sebagai pulau tempat persinggahan semata. Pada masa ini banyak para pelaut yang datang ke Pulau Sebatik untuk mengambil kayu dan mencari rotan, damar dan bahan-bahan lainnya. Hanya saja belum ada yang menetap. Seperti kelompok Suku Bajo, Suku Moro, suku Suluk. Semenjak saat itu perdagangan laut di Tarakan Nunukan Sebatik Tawau dikuasai oleh Orang Tidung. Pada tahun 1916, Kerajaan Tidung diserang oleh Kesultanan Bulungan akibat adu domba Belanda sehingga pada akhirnya kerajaan Tidung Tarakan runtuh dan raja Datuk Adil diasingkan ke tempat lain, sehingga kesultanan Bulungan menguasai wilayah Tarakan.

Periode ketiga pada tahun 1911, Setelah Kerajaan Bulungan meluncurkan serangan ke daerah yang berdekatan dengan wilayahnya, termasuk pada wilayah Sembakung. Implikasi dari peristiwa itu adalah pada daerah pantai Borneo timur laut mengalami pengurangan jumlah penduduk yang sangat drastis pada abad ke 18.(Warrant, 1985; Okushima, 2003; Basri; 2009) Orang-orang tidung di Sembakung yang berhasil selamat dari penyerangan melarikan diri ke berbagai daerah, ada yang ke Tarakan, Nunukan, Sebatik, Tawau, Kinabatangan, Labuk, Kutai, dan Bahkan sampai ke Pulau Sulu.

Pulau Sebatik yang menjadi tempat pelarian orang Tidung di Sembakung. Di Pulau Sebatik Orang Tidung yang dari Sembakung membuka perkampungan diwilayah Desa Liang Bunyu'. Orang TIdung dari kelompok sembakung yang datang ke Pulau Sebatik awalnya hanya sebatas mengambil kayu, dan sarang burung wallet yang menjadi komoditi perdagangan laut. Orang-orang Tidung yang datang ke Sebatik hanya mendirikan pondok-pondok kecil yang berada di dekat bibir pantai sebagai penanda tempat persinggahan meraka. Perkampungan yang mereka bangun bernama Beliang Bunyu'. Yang berarti bahwa" tidak tenang atau merasa was-was kalau tidak kembali". hal ini dikarenakan orang Tidung yang ada di Sebatik masih memikirkan sanak keluarga yang berpencar ke beberapa daerah, dan kampung asalnya. Namun, lama-kelamaan nama itu berubah menjadi liang bunyu' yang berarti lubang buah bunyu'. Karena di dekat perkampungan terdapat buah bunyu' dan terdapat pula lubang yang berada di dekatnya. Menurut informan yang membuka kampung adalah Pangeran Aji Ujang Udin yang merupakan nenek dari Bapak Ibrahim. Bapak Ibrahim adalah pemangku adat tidung di Desa Liang Bunyu' yang juga merupakan salah satu veteran dari peristiwa konfrontasi di Pulau Sebatik.

Tidung merupakan istilah kolektif untuk sekelompok orang kampung yang mendiami wilayah pesisir dan hilir sungai pada wilayah dataran borneo bagian timur laut dan pulau-pulau kecil sekitarnya. Orang Tidung mempunyai ciri-ciri menetap disekitar pinggiran sungai. Tercermin dari asal-usul pemukiman mereka dilekatkan dengan nama sungai yang terletak di sekitar pemukiman mereka. Seperti pada sungai Sumbal di Sebuku, Sungai Sembakung, dan Sungai Sesayap di wilayah Kab. Tanah Tidung. Kemudian penyebaran suku Tidung pun umumnya terkonsentrasi pada wilayah hilir sungai dan pesisir serta pulau-pulau sekitarnya. Diperkirakan bahwa orang tidung termasuk pada golongan proto melayu akhir atau deutro melayu awal oleh beberapa sejarawan tidung, seperti Amir Hamzah dan Norbeck.

Jadi, asal-usul Orang Tidung yang terdapat di Pulau Sebatik berasal dari 3 Subsuku Tidung yang berasal dari Sebuku, Sembakung, dan Tarakan. Masing-masing Subsuku ini datang ke Pulau Sebatik berasal dari kelompok Sumbal, Sembakung, dan Sesayap. Kedatangan Orang-orang tidung di Sebatik melalui 3 gelombang, yaitu gelombang pertama pada pertengahan abad ke 16 yang merupakan persebaran dari kelompok Tidung sebuku. Kedua adalah kelompok Tidung

Sesayap, yang berasal dari dinasti Kerajaan Tidung Tengara di Tarakan. Kemudian, ketiga adalah kelompok dari Tidung sembakung.

### 3.3. Kedatangan Migran Pekerja di Pulau Sebatik

#### 3.3.1. Orang Bugis di Sebatik

Orang Bugis yang datang ke Sebatik sudah sejak awal tahun 1900. Namun, pada saat itu, pulau Sebatik hanya dijadikan tempat transit untuk ke Malaysia, khususnya ke Sabah Tawau. Barulah pada tahun 1970 orang-orang Bugis mulai menetap di Pulau Sebatik pasca terjadinya peristiwa konfrontasi.

Mobilitas dengan demikian mendorong proses konstruksi identitas sekelompok orang. Hal itu merupakan proses penegasan identitas budaya yang dilakukan kelompok migran untuk menegaskan kebudayaan asalnya. Seperti dengan adanya berbagai bentuk ekspresi kebudayaan yang mengalami proses itensifikasi oleh orang-orang Bugis di wilayah perantauan. Diaspora orang Bugis di berbagai wilayah, di lingkungan-lingkungan sosial budaya yang berbeda dengan kebudayaan Bugis di daerah asalnya di Sulawesi Selatan, menjadikan kebudayaan dihadirkan melalui simbol-simbol untuk menegaskan identitas kelompok.

Orang Bugis dikenal bahwa mereka merupakan sebuah kelompok yang suka merantau yang dilatarbelakangi oleh nilai " sompe' " (mattulada, 1975 ; Acciaoli, 1987 ; pelras, 2006). Kedatangan Orang Bugis di Pulau Sebatik karena kesuksesan anggota kerabat dalam melakukan perdagangan di daerah tawau yang dulunya merupakan kelompok imigran pekerja di berbagai perusahaan kolonial inggris di Malaysia. Lalu, pada masa pasca kemerdekaan mereka menetap dan menjadi warga negara malaysia.

Demikian Orang Bugis di Sulawesi Selatan yang ditawari oleh kerabatnya untuk bekerja di tawau malaysia. Walaupun mereka telah berbeda identitas kewarganegaraan tetapi sentimen ke-bugis-an lah yang membuat mereka masih memiliki pertalian dan masih saling berhubungan hingga akhirnya banyak Orang Bugis yang menetap di Sebatik terkait dengan pengaruh kedekatan dengan wilayah Tawau. Dan mereka menjalin perdagangan lintas batas ke Tawau-Sebatik (Biantoro, 2011; Rudiatin, 2012). Kedatangan Orang Bugis disambut hangat oleh Orang Tidung, karena kesamaan Agama, yakni agama islam. Keislaman menjadi identitas untuk memediasi perbedaan etnisitas dan latar historis diantara mereka.

#### 3.3.2. Orang Timor di Sebatik

Orang Timor yang terdapat saat ini di Pulau Sebatik lebih banyak tersebar di wilayah Sebatik Tengah, di daera perbukitan bukit menangis dan bukit keramat, namun terdapat pula yang termasuk dalam wilyah kecamatan Sebatik Barat. Orang Timor adalah kelompok suku bangsa yang berasal dari pulau Timor yang terdapat di Provinsi Nusa Tenggara Timur. Awalnya mereka Orang Timor ini ingin ke Malaysia bekerja sebagai TKI (Tenaga Kerja Indonesia) dan TKW (Tenaga Kerja Wanita). Namun banyak yang dari mereka ilegal sehigga di deportasi. Namun, tak ingin kembali ke daerah asalnya, mereka lebih memilih untuk tinggal di perbatasan Sebatik yang dulunya adalah tempat transit mereka sebelum penyeberang ke negara tetangga.

Pada tahun 1998 para kelompok imigran timor mulai membuka perkampungan di bagian perbukitan yang terdiri dari 5 rumah. Kemudian karena ingin mencari sekolah maka salah satu informan kami, bapak Yohanes menuturkan bahwa ia beserta rekannya berpindah ke daerah liang bunyu yang terdapat SD (Sekolah Dasar) untuk menyekolahkan anaknya. Gelombang kedua orang timor yang datang di Sebatik terjadi pada tahun 2002 karena XTKI yang dipulangkan karena mereka pun juga ilegal, setelahnya Orang-orang Timor telah bertambah banyak yang mendiami

pulau sebati namun, hanya tersebar di dua Kecamatan yakni di Kecamatan Sebatik Tengah yang berada di perbukitan dan di Kecamatan Sebatik Barat.

Orang-orang Timur yang terdapat di Pulau Sebatik pada umumnya bermukim pada daerah perbukitan terjal dan pegunungan yang berada di tengah-tengah pulau. Berbeda dengan para kelompok etnis lainnya yang bermukim di daeah dataran rendah seperti di daerah pesisir pantai yang mencolok ke lautan.

### 3.3.3. Orang Jawa di Pulau Sebatik

Etnik jawa yang terdapat di Pulau Sebatik. Etnik jawa di Pulau Sebatik pada waktu yang berbeda-beda. Terdapat kelompok pekerja ilegal yang dideportasi. Tetapi tak ingin kembali ke daerah asal, untuk itulah mereka menetap ke Sebatik, namun di sisi lain ada juga yang datang ke Sebatik karena penempatan tugas dari negara untuk mengabdi ke Perbatasan Pulau Sebatik.Hal ini mengakibatkan, mayoritas orang Jawa di Sebatik karena urusan pekerjaan pada sektor formal seperti, ada yang menjadi guru, paratur pemerintahan, polisi, dan tentara (babinsa) yang ditugaskan ke perbatasan Sebatik. Namun terdapat juga yang menerjunkan diri pada sektor informal seperti pada bidang perdagangan seperti membuka usaha warung makan, pedagang kaki lima, dan pedagang keliling.Namun terdapat juga yang menerjunkan diri pada sektor informal seperti pada bidang perdagangan seperti membuka usaha warung makan, pedagang kaki lima, dan pedagang keliling. Sangat sedikit dan bahkan jarang Orang Jawa di Sebatik membuka lahan untuk perkebunan dan perladangan. Bahkan juga tidak pada sektor kebaharian seperti mencari ikan di laut dan budidaya rumput laut seperti halnya yang dilakukan oleh etis Bugis dan Tidung yang terdapat di Pulau Sebatik.

### 3.4. Potret Multikultural Pulau Sebatik

Multikulturalisme telah memberikan penegasan bahwa dengan segala perbedaannya itu mereka adalah sama di dalam ruang publik sehinggadibutuhkan kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa mempedulikan perbedaan budaya, etnik, jender, bahasa, ataupun agama (Zubaedi, 2004).

Lebih lanjut, Parsudi Suparlan (Chrysnandha dkk, 2008) mengemukakan bahwaakar dari Multikulturalisme adalah kebudayaan, yaitu kebudayaan yang dilihat dari fungsinya sebagai pedoman bagi kehidupan manusia. Dalam konteks pembangunan bangsa, istilah multikultural ini telah membentuk suatu ideologi yang disebut multikulturalisme. Konsep multikulturalisme tidaklah dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara sukubangsa atau kebudayaan sukubangsa yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Ulasan mengenai multikulturalisme mau tidak mau akan mengulas berbagai permasalahan yang mendukung ideologi ini, yaitu politik dan demokrasi, keadilan dan penegakan hukum, kesempatan kerja dan berusaha, HAM, hak budaya komuniti dan golongan minoritas, prinsip-prinsip etika dan moral, dan tingkat serta mutu produktivitas.

Multikulturalisme di Pulau Sebatik tercermin dari interkasi dan perlikau keseharian anggota masyarakatnya yang terdiri dari berbagai kelompok etnis saling menghormati dan menghargai satu sama lainnya dan menjadikan isu mengenai nasionalisme untuk mengikat mereka yang berbeda latar etnik sebagai acuan kesetaraan, artinya bahwa sentimen mengenai

nasionalisme yang menjadi media untuk menyeteraan kelompok etnis, yakni semuanya adalah bagian dari warga negara Indonesia yang menetap di Wilayah perbatasan.

## 3.5. Relasi Antar Etnik di Sebatik

### 3.5.1. Pendidikan

Dalam ranah pendidikan, relasi antar etnis yang terjalin di pulau Sebatik memperlihatkan hubungan yaang inegratif. Perbedaan budaya yang mereka miliki menjadi sebuah media untuk saling memahami kebudayaan masing-masing dan menjadikan hal itu sebagai kekuatan pemersatu bangsa dan kekayaan kultural yang dimilikidari keanekaragamaan budaya yang terbentuk dari semboyan bhineka tunggal ika. Hal inilah yang semakin memperkuat sentimen kewarganegaraan dengan mengusung isu tentang nasionalisme dan kecintaan terhdap negara. Dalam hal pendidikan untuk mencegah terjadinya sentimen primordial antar etnis yang dapat menjadi pemicu terjadi konflik. Maka berdasarkan hasil wawancara sya dengan beberapa guru yang terdaapt di beberapa sekolah yang terdapat di Pulau Sebatik adalah hal yang dilakukan mempelari budaya masing-masing etnis.

Salah satunya adalah bagi siswa dalam sekolah mempelajari dan memperaktekkan salah satu tarian yang berasaldari etnis tidung, yakni tarian Japin. Jadi semua anak dalam sekolah tersebut mengetahui tarian itu. Begitu pun dengan tarian dari etnik lainnya. Dengan cara seperti ini peserta didik akan lebih mengedepankan sikap saling menghargai karena telah dilakukan proses persilangan budaya.

Selain itu penguatan wawasan kebangsaan yang diperkuat dalam sistem pendidikan yang ada di Pulau Sebatik, untuk menumbuhkan rasa cinta terhadap tanah air. Untuk mencegah terjadinya perpindahan kewarganegaraan masyarakat perbatasan sebatik ke Malaysia.

### 3.5.2. Ekonomi

Salah satu kegiatan yang membudaya bagi kehidupan manusia ialah bekerja. Namun, tidak semua hal yang yang dibuat manusia dapat disebut pekerjaan (Snijders, 2004:64). Karena bekerja itu merupakan sebuah kegiatan ekonomi, artinya bahwa pekerjaan merupakan sebuah kegiatan yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia demi kelangsungan hidupnya jika dilihat berdasarkan subtansinya. Oleh karena itu mata pencaharian atau pekerjaan merupakan salah satu aspek yang dianggap penting dalam kehidupan manusia itu sendiri.

Mata pencaharian merupakan aktivitas manusia untuk memperoleh taraf hidup yang layak dimana antara daerah yang satu dengan daerah lainnya berbeda, sesuai dengan taraf kemampuan masyarakat dan lingkungan tempat tinggalnya, masyarakat biasanya akan memanfaatkan sumber alam disekitar mereka. Pada awalnya mata pencaharian masyarakat di dunia adalah mata pencaharian yang sangat tradisional yaitu dengan memanafaatkan hasil dari alam seperti : berburu dan meramu, beternak, bercocok tanam di ladang, menangkap ikan, dan bercocok tanam menetap dangan irigasi.Seiring perkembangan jaman, mata pencaharian tersebut mulai berubah, khususnya di era globalisasi ini.Dari perkembangan sistem mata pencaharian di era globalisasi ini tentunya terdapat dampak positif dan negatif.

Koentjaraningrat (1984:195) menuliskan bahwa kebudayaan memiliki tujuh unsur universal, yaitu: religi, bahasa, kesenian, sistem teknologi, ilmu pengetahuan, organisasi sosial, dan mata pencaharian. Mata pencaharian itu sendiri merupakan aktivitas manusia untuk memperoleh taraf hidup yang layak dimana antara daerah yang satu dengan daerah lainnya

berbeda,sesuai dengan taraf kemampuan masyarakat dan lingkungan tempat tinggalnya, masyarakat biasanya akan memanfaatkan sumber alam disekitar mereka. Sedangkan sistem mata pencaharianadalah cara yang dilakukan oleh sekelompok orang sebagai kegiatan sehari-hari guna usaha pemenuhan kehidupan, dan menjadi pokok penghidupan baginya.

Tahap perkembangan manusia dalam sistem mata pencaharian hidup adalah berburu dan meramu. Berburu dan meramu ini merupakan salah satu jenis mata pencaharian yang paling tua di dunia. Setelah itu mata pencaharian selanjutnya adalah berternak. Pada tahap ini manusia mulai melakukan yang namanya domestifikasi pada hewan tangkapan mereka untuk dipelihara dan dijadikan sebagai makanan untuk bertahan hidup.Kemudian, setelah itu selanjutnya adalah bercocok tanam, yang memulai melakukan domestifikasi terhadap bahan yang dianggap sebagai makanan pokok. Jadi, terdapat dua pola pemanfaatan sumberdaya alam dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup manusia, yaitu dengan cara penangkapan dan dengan cara domestifikasi.

Selain itu dalam, melakukan kegiatan yang tergolong dalam mata pencaharian hidup dalam rangka pemenuhan hidup, terdapat tahap-tahap dalam proses memenuhi kebutuhan hidup. Yaitu proses produksi, distribusi, dan konsumsi. Proses produksi merupakan serangkaian kegiatan yang dilakukan untuk menghasilkan sesuatu yang berguna untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia.Sedangkan distribusi merupakan serangkaian tindakan yang dilakukan untuk menyalurkan barang dan jasa.Dan konsumsi merupakan sebuah kegiatan yang bertujuan untuk memakai atau menghabiskan barang hasil produksi untuk memenuhi kebutuhan dalam rangka keberlangsungan hidup manusia.

Orang Tidung dengan Orang Bugis di Pulau Sebatik dalam hal kegiatan ekonomi memperlihatan pola hubungan yang saling menguntungkan (simbosis mutualis) sehingga terjalin resiprositas diantara kedua kelompok etnis tersebut. Kaitannya dengan hubungan ekonomi adalah mereka saling berhubungan dalam bidang perdagangan. Hubungan ekonomi di Pulau Sebatik, bertumpuh pada perdagangan lintas batas dari tawau ke Sebatik dan Nunukan. Hal ini dilandasi karena harga bahan-bahan logistik untuk kehidupan sehari-hari terbilang murah jika dibandingkan dengan bahan sembako pangan yang berasal dari dalam negeri.

Selain itu komoditi hasil yang bumi yang menjadi andalan masyarakat Sebatik adalah Sawit pada sektor perkebunan dan rumput laut pada sektor perikanan. Sebelum itu, masyarakat setempat baik dari Orang Tidung dan Orang Bugis serta etnis lainnya menghasilkan bahan perkebunan seperti pisang, coklat, kopi, dan ubi-ubian. Namun, setelah areal perkebunan kelapa sawit penyentuh tanah garapan warga, maka secara perlahan mereka mulai hijrah dengan membuka lahan perkebunan kelapa sawit penghasilannya cukup “menggiurkan” dibandingkan dengan komoditi-komoditi sebelumnya, karena kelapa sawit ini dapat dipanen sebanyak 2 kali selama sebulan. Kemudian, hasilnya dapat dijual di kilang minyak yang terdapat di Desa Bambangan atau dijual ke negara tetangga Malaysia.

Sektor perikanan, yang menjadi komoditi masyarakat Sebatik adalah komoditi rumput laut yang dikembangkan dengan menggunakan metode bentangan. Metode ini cukup mempermudah warga dalam membudidayakan rumput laut. Dulunya rumput laut yang ditangkap harus melalu proses penyelaman ke dasar laut kini dipermudah dengan adanya metode bentangan ini. Rumput laut yang dibudidayakan dengan menggunakan metode ini membutuhkan waktu sekitar 40 hari, sebelum siap untuk dipanen, kemudian dikeringkan, lalu dikemas dan dijual. Namun, selain metode bentangan masyarakat Sebatik pun mengembangkan metode menangkap rumput laut menggunakan pukat yang betujuan untuk memnfaatkan sisa-sisa rumput laut yang hanyut karena arus pada metode bentangan, sehingga pemanfaatan rumput laut lebih efisien dan menopang keberlangsungan hidup warga di Pulau Sebatik.

.Budidaya rumput laut dilakukan dengan sistem longline, menggunakantali bentangan yang panjangnya sekitar 25 m dengan jarak pemasangan antar tali bentangan 50 cm dan jarak antar titik ikatan bibit rumput laut sekitar 15 cm. Satu orang pembudidaya rata-rata memiliki sekitar 400 – 5.000 tali bentangan, dimana 1 ha luasan area perairan dapat dipasang sekitar 800 tali bentangan. Satu bentangan dapat menghasilkan bobot panen sekitar 13-15 kg rumput laut kering pada saat musim puncak rumput laut, dan sekitar 5 kg kering pada saat kondisi musim tanam kurang bagus. Masa pemeliharaan rumput laut yaitu sekitar 45 hari per siklus tanam, namun pada saat produksi tinggi bisa mencapai 50 hari, karena kurangnya prasarana penjemuran rumput laut hasil panen. harga jual rumput laut beberapa kali mengalami keaikan harga dan juga penurunan harga. Harga terendah yaitu sekitar Rp 5.500,-/kg kering. Hal ini mengakibatkan aktivitas budidaya rumput laut menurun, bahkan banyak pembudidaya yang menghentikan aktivitas budidaya rumput laut dan beralih menjadi nelayan. Namun, haga tertinggi dapat mencapai 14.00-/Kg kering. Hal ini lah yang menyebabkan para pembudidaya tetap bertahan.

Lain halnya dengan Budidaya rumput laut, para pemukat rumput laut yang terdapat di Pulau Sebatik hanya memiliki waktu tunggu yang elatif singkat, biasanya bersela 2 sampai 3 hari istirahat setelah itu mereka kembali lagi melaut untuk memukat rumput laut. Dengan memanfaatkan arus yang mengarah ke laut sulawesi di Selat Sebatik, para nelayan pukat rumput laut membawa sekitar 10 kayu tancap yang dikaitkan dengan jaring yang selebar 25 meter persegi kemudian ditunggu 2 sampai 4 jam sebelum jaring diangkat. Nasib, pemukat rumput laut ini pun tak selamanya mujur, kadang hasil pukatnya sangat banyak, namun kadang pula hasil tangkapan mereka sangat sedikit. Kegiatan usaha budidaya rumput laut mampu memberdayakan masyarakat dari berbagai kalangan, gender, usia dan suku bangsa. Budidaya rumput laut sendiri merupakan suatu proses yang panjang dan melibatkan banyak unit seperti pembuatan tali bentangan, pemasangan benih, pemanenan, penjemuran, penyimpanan hingga distribusi kepada konsumen. Para pembudidaya rumput laut didominasi oleh suku Bugis dan suku Tidung (warga asli) yang menetap di sekitar pesisir Nunukan atau Pulau Sebatik. Mereka umumnya pria berusia 30-45 tahun dan sudah berkeluarga dengan jumlah tanggungan mulai dari 3 hingga 8 orang. Modal untuk usaha biasanya berasal dari biaya sendiri atau pinjaman bank dan koperasi. Di Kelurahan Tanjung Harapan, dana pinjaman dari bank relatif mudah dengan bunga sekitar 11 %. Di tempat-tempat lain juga terdapat koperasiyang dikelola oleh suatu kelompok pembudidayadengan bunga sekitar 10–15 %. Pembudidaya rumput laut biasanya soliter dalam mengawasi tali-talinya. Beberapa pembudidaya bahkan memiliki perahu pribadi berukuran minimal 5 GT dengan daya angkut hingga 5 ton rumput laut. Keberadaan kelompok biasanya lebih ditujukan untuk kepentingan menjemur dan menyimpan hasil panen.

Pendukung kegiatan budidaya diantaranya adalah para pembuat tali bentangan, pemasang bibit, pemanen, dan pemilik penyewaan fasilitas penjemuran. Mereka biasanya dipekerjakan oleh pembudidaya atau pengumpul dengan upah yang bergantung dari jenis dan lama pekerjaannya. Para pembuat tali bentangan dan pemanen biasanya lakilaki berusia 20-40 tahun. Terkadang kegiatan ini dilakukan sendiri oleh pembudidaya. Sedangkan pemasang bibit biasanya kelompok ibu-ibu rumah tangga yang berasal dari beberapa desa sekitar lokasi penjemuran. Tempat penjemuran rumput laut relatif beragam karena di beberapa lokasi tersedia secara cuma-cuma (seperti di Kelurahan Tanjung Harapan), namun sebaliknya ada pula yang disewakan (seperti di Kecamatan Sebatik Barat).

Para pengumpul atau tengkulak biasanya merupakan utusan perusahaan ekspor atau ketua kelompok yang memiliki gudang penyimpanan. Kedua pengumpul ini dibedakan oleh kapasitas pembeliannya. Sebagai contoh, di Sebatik Barat terdapat pengumpul yang diutus oleh sebuah perusahaan ekspor. Setiap hari pengumpul ini mampu membeli sekitar 100 ton dari para pembudidaya. Sedangkan, pengumpul yang sekaligus ketua kelompok pembudidaya rumput laut

hanya memiliki kapasitas pembelian rumput laut yang relatif lebih kecil, yaitu sekitar 1 ton perhari. Aktivitas yang terjadi di gudang pengumpul ini, selain transaksi jual beli rumput laut dengan pembudidaya, juga dilakukan pembersihan dan penyortiran atau pemilihan rumput laut. Pengumpul ini menjadikan gudang di rumahnya sebagai tempat mengumpulkan hasil panen dari pembudidaya yang lain. Pengumpul kecil ini biasanya juga memasok ke pengumpul besar (dari perusahaan).

Sementara itu keberadaan aktivitas budidaya rumput laut juga dapat menjadi tambahan pendapatan bagi nelayan penangkap, yang melakukan aktivitas penangkapan thalus rumput laut yang terlepas dari unit budidaya, baik talus yang terlepas saat proses tanam, panen, rontok selama masa budidaya, maupun yang lepas karena unit longline terkena gelombang. Penangkapan talus rumput laut ini dilakukan menggunakan jaring pukat, dan hasil tangkapan rumput laut tersebut tergolong besar karena besarnya aktivitas budidaya rumput laut di wilayah ini. Aktivitas penangkapan thalus lepas ini juga bermanfaat secara ekologis karena dapat mencegah terjadinya penumpukan halus yang terlepas ke perairan, mengingat besarnya volume hasil tangkapan tersebut. Perkebunan sawit yang merambah ke Pulau Sebatik, awalnya masuk melalui daerah perbatasan di Wallace Bay namun ada juga yang mengatakan bahwa bibit sawit yang ada di wilayah Sebatik Indonesia merupakan bibit yang dibawah dari Sumatra, banyaknya warga Sebatik beralih yang dulunya mengandalkan komidit seperti pisang, kopi, dan kakao sebagai hasil perkebunan, dikarenakan sawit merupakan salah satu komoditi yang cukup menggiurkan, berbeda dengan jenis komoditi hasil bumi lainnya yang masa panennya dapat mencapai rentan waktu yang berbulan-bulan, kelapa sawit justrul dapat dipenan hanya dalam jangka waktu 2 minggu, yang berarti bahwa dapat mencapai 2 kali panen dalam sebulan. Hingga saat ini, kondisi topografi Pulau Sebatik, baik yang termasuk dalam wilayah Malaysia, maupun wilayah Indonesia pada umumnya dipenuhi oleh areal pekebunan kelapa sawit yang terbentang hampir pada setiap wilayah kecamatan yang terdapat di Pulau Sebatik, meskipun masih terdapat sedikit areal persawahan, kebun lainnya seperti pisang, kakao, langsat, rambutan, dan areal hutan lindung yang tersisa dan masih djaga oleh masyarakat setempat.

Baik komoditi sawit maupun rumput laut yang menjadi hasil bumi andalan masyarakat Sebatik, dijalankan oleh berbagai kelompok etnis di Pulau Sebatik. Orang Tidung dengan Orang Bugis dalam memperdagangkan kedua komoditi ini menjalin hubungan kerjasama dalam rangka proses produksi dan pendistribusian barang. Komoditi rumput laut misalnya, yang banyak digandrungi oleh Orang-orang Tidung yang bermukim di Kecamatan Sebatik Barat. Dalam kaitannya dengan kegiatan ekonomi, yang berperan sebagai produsen adalah orang-orang Tidung yang membudidayakan rumput laut dengan metode bentangan dan juga ada yang menggunakan penangkapan dengan pukat. Setelah dipanen, dikeringkan dan dikemas, Orang-orang Bugislah yang berperan sebagai distributor. Orang-orang Tidung yang telah memanen hasil budidaya dan pukat rumput laut yang telah dikeringkan kemudian dikemas dijual ke Orang Bugis Sebagai pengepul lokal. Harga yang ditentukan juga merupakan hasil kesepakatan bersama antar kedua belah pihak sehingga tak ada yang merasa dirugikan dari hasil transaksi tersebut.

Kemudian, komoditi lainnya adalah sawit. Dulunya orang-orang di Sebatik yang telah memanen sawitnya menjual ke Sebatik Malaysia, atau ke Tawau. Namun, kini hal itu tak lagi dilakukan semenjak adanya kilang minyak yang terdapat di Desa Bambangan. Masyarakat Sebatik yang terdiri dari berbagai kelompk etnis secara bersama-sama menjual hasil sawit ke kilang minyak yang terdapat di Desa Bambangan Kecamatan Sebatik Barat.

Hubungan kerjasama yang diperlihatkan oleh Orang Tidung dengan Orang Bugis adalah pada saat memanen sawit. Dalam melaksanakan aktivitas ini baik Orang Tidung maupun Orang Bugis bergotong royong untuk mempermudah aktivitas pemanenan, karena dikerjakan secara bersama-sama. Terutama pada lahan panen yang besar. Hal ini bukan dilandaskan karena

orang-orang yang membantu ini berorientasi pendapatan, namun karena telah terjadi kawin mawin antar Orang Tidung dengan Orang Bugis sehingga dalam menjalankan aktivitas ekonomi mereka saling membantu karena dipererat dengan ikatan kekerabatan berdasarkan perkawinan antar etnis. mengenai perkawinan antar etnis akan dijelaskan lebih lanjut pada pembahasan di bawah ini.

### 3.5.3. Perkawinan

Perkawinan menjadi cikal bakal dari organisasi sosial dalam unit keluarga. Perkawinan sebagai organisasi keluarga merupakan titik tolak yang lebih logis untuk memahami struktur kekerabatan dari pada korporasi yang didasarkan atas keturunan. Akan tetapi seperti yang dilihat pada masyarakat yang terdiri beragam etnik, perkawinan menyangkut kontrak aliansi antar kelompok berdasarkan keturunan dan kelompok-kelompok rumah tangga yang juga sering disusun berdasarkan garis keturunan. Sehingga jalan yang ditempuh dalam membahas masyarakat sebenarnya lebih terarah untuk memperkokoh hubungan dan ikatan di antara keda kelompok (Kabalmay, 2016). Lebih lanjut Goodenoguh (1972) melihat perkawinan sebagai suatu kontrak,menurut adat kebiasaaan, yang dimaksudkan untuk menetapkan legitimasi anak yang akan dilahirkan sebagai anggota yang bisa diterima masyarakat yang terdapat sepanjang masa dan pada semua tempat.

Setiap suku mempunyai konsep sendiri-sendiri dalam memahami perkawinan. Hal sama dengan suku bangsa Bugis, menurut Pelras perkawinan merupakan siala (saling mengambil satu sama lain). Jadi perkawinan adalah ikatan timbal balik. Walaupun mereka berasal dari status sosial yang berbeda, setelah menjadi suami istri mereka merupakan mitra. Hanya saja, perkawinan bukan sekedar penyatuan dua mempelai semata, akan tetapi suatu upacara penyatuan dan persekutuan dua keluarga yang biasanya telah memiliki hubungan sebelumnya dengan maksud kian mempereratnya (ma pasideppe mabela-e atau mendekatkan yang sudah jauh).

Bagi Orang Tidung Perkawinan merupakan bentuk ikatan yang sakral sehidup semati bagi kedua mempelai, dalam ritual perkawinan tersebut terdapat tahapan ritual "menanda" yang berfungsi untuk mengikat kedua mempelai. Bagi masyarakat laki-laki Bugis di daerah perantauan dilekatkan stereotip "suka kawin" yang memiliki istri lebih dari satu, namun ketika laki-laki Bugis menikah dengan perempuan Tidung maka hal itu tak terjadi lagi karena ritual pernikahan Tidung inilah yang mengikat agar pasangan saling setia satu sama lain.

Pada Pulau Sebatik, Orang Tidung dengan Orang Bugis karena interaksi keseharian mereka secara intensif dalam pergaulan sehari-hari. Hal ini menstimulasi terbentuknya hubungan di galangan muda-mudi Orang Bugis dan Orang Tidung sehingga terjalin hubungan yang menyebabkan terjadinya perkawinan silang antar kedua etnis tersebut.

Perkawinan silang antar etnis di Pulau Sebatik khususnya pada kalangan Orang Tidung dengan Orang Bugis berfungsi sebagai peredam konflik. Karena dari hasil perkawinan ini akan membentuk tali kekerabatan yang lebih besar yang mencakup lintas etnis. Bahkan, ketika terjadi konflik di beberapa tempat seperti di Tarakan pada tahun 2010 dan Nunukan pada tahun 2007 yang sebenarnya merupakan konflik antar individu yang membawa afiliasi etnik sehingga ruang konflik melebar dan meluas yang akhirnya menyebabkan konflik horizontal antar etnis Bugis dengan Tidung. Namun, hal ini meskipun merembes sampai ke Pulau Sebatik, namun karena telah terjadi perkawinan antar etnis maka, sentiment keetnisan tak lagi berpengaruh untuk memperluas ruang konflik yang terjadi di kedua tempat tersebut ke Pulau Sebatik, karena dari hasil perkawinan antar etnis tersebut membuat kelompok etnis Tidung dan Bugis hidup rukun dan harmonis karena terikat oleh tali kekerabatan berdasarkan perkawinan antar etnis.

Perkawinan antar etnis yang terjalin antara orang Tidung dengan orang Bugis di Pulau Sebatik ini akan melunturkan sentimen primordial ke-etnis-an sehingga terjadi proses penyatuan antar kedua kelompok etnis ini yang dilandasi dengan hubungan perkawinan yang mempererat tali kekerabatan antar kedua etnis. Dengan demikian akan membentuk tatanan masyarakat yang multikultural namun tetap hidup rukun dan harmonis. Benih-benih konflik pribadi pun yang biasanya membawa afiliasi etnik untuk memperbesar ruang konflik mulai redup, karena proses kawin mwin ini yang membuat meeka saling menjaga dan menghargai karena dianggap sebagai keluarga, bukan orang lain, jadi jika terjadi konflik secara perorangan, di Pulau Sebatik selalu diselesaikan dengan mempertemukan kedua belah piha yang bertikai untuk mencari akara permasalahan kemudian berdamai.

Beberapa kasus yang pernah terjadi adalah ketika diadakannya pertandingan sepak bola atau pun akibat pemuda yang mabuk-mabukan yang menjadi pemicu hampir muncul konflik antar etnis, namun hal ini senantiasa dilerai oleh tokoh masyarakat yang berpengaruh dari kedua belah pihak, seperti bapak ismail dari pihak Orang Tidung dan Bapak Hj. Rauf dari pihak Bugis yang melerai percikan-percikan yang terjadi antar kelompok pemuda, karena semuanya pun jika ditelusuri mempunyai hubungan kekerabatan yang didasari atas hubugan perkawinan antar kedua kelompok etnis tersebut.

Bahkan, ketika kami rombongan peneliti yang ingin melakukan identifikasi etnisitas di Pulau Sebatik yakni di Liang Bunyu', yang kami dapati adalah tak ada lagi garis pemisah yang tegas diantara kedua kelompok etnis tersebut, apakah mereka tidung atau bugis. mereka, cenderung menyebut diri mereka sebagai orang sebatik ata orang liang bunyu', jawaban yang khas yang kami sering dapati, mereka pada umumnya mengatakan "campur-campur disini". Hal ini kami tangkap bahwa kondisi masyarakat yang multikultural di Pualu Sebatik yang merupakan yang telah terjadi silang budaya ntar kedua etnis dan salah satu mekanims yang cukup populer digunakan adalah "perkawinan lintas etnis" yang mengaburkan batas-batas etnis pada kedua kelompk tersebut.

### 3.5.4. Keagamaan

Orang-orang Tdung yang ada di Pulau Sebatik mayoritas telah beragama islam. Jadi sistem religi orng Tidung berladaskan pada ajaran agama islam. Namun, masih ada ajaran adat yang mereka pertahankan yang tidak bertentangan dengan ajaran islam. Namun untuk tradisi yang bertentangan dengan anjuran agama telah ditinggalkan oleh Orang Tidung. Orang Tidung menyebutnya "yakin ko do tuhan kamat anu tenuju melainkan Allah" Sebagai ungkapan untuk menjalankan ajaran agama islam dan sistem keyakinan mereka kepada Allah SWT.

Kondisi keislaman Orang Tidung yang saya dapatkan di Pulau Sebatik adalah terbagi menjadi 2 kategori, yakni yang mereka sebut sebagai kaum tua-tua dengan kaum muda-muda. Kaum tua-tua adalah kelompok yang terdiri dari sekumpulan para tetua adat dan pengikutnya yang bersikukuh masih mempertahankan adat tradisi dalam kehidupan sehari-hari meskipun telah mengenal ajaran agama islam. Seperti tradisi membuka lahan, tradisi lahiran, perkawinan, dan kematin yang dalam ritualnya memadukan antara adat dan ajaran agama.

Bahkan dari kelompok ini meyakini bahwa keislaman mereka sangatlah inklusif, karena diyakini bahwa yang mengislamkan mereka adalah wali yang dikirimkan Allah yang berasal dari langit untuk orang tidung karena Waliullah itu bersifat gaib, sehingga menjadi sebuah hal yang sakral, dan terpelihara secara historis pada orang Tidung. Karena yang memperkenalkan islam ke mereka diyakini Bukan berasal dari penyiar islam dari jalur pedagangan yang mengislamkan orang Tidung seperti pada banyak kasus di Indonesia mengenai pola penyebaran ajaran islam

yang banyak dilakukan oleh para saudagar (pedagang arab). Walaupun terdapat anggapan dari orang luar bahwa ajaran islam yang dijalankan oleh Orang Tidung mengandung ajaran "syirik", namun bagi orang tidung sendiri hal itu adalah hal menjadi petunjuk kebenaran dalam menjalani hidup mereka .

Kedua adalah kaum muda-muda, pada kelompok kedua ini dipelopori oleh kaum muda yang telah menempuh pendidikan dipesantren dan telah belajar mengenai agama islam yang lebih dalam. Dalam praktek keagamaan, kaum muda-muda ini cenderung tidak mempraktekkan lagi ajaran hasil snkretis dari ajaran agama dan adat. namun, hanya menjalankan praktek keagamaan yang sesuai dengan Al-Quran dan Al Hadist. Hanya saja dalam praktek keagamaan seperti shalat jum'at, kaum muda tidak diberi kesempatan oleh kaum tua untuk berceramah maupun ritual keagamaan lainnya. Jadi, sistem kepercayaann yang dianut oleh orang Tidung adalah telah berlandaskan pada ajaran agama Islam, namun dalam bentuk praktek terjadi perpaduan antara budaya dan Islam yang dijalankan oleh orang Tidung.

Dengan kesamaan agama antara Orang Tidung dengan Orang Bugis membuat mereka hidup secara rukun dan berdampingan. Jadi, walaupun mereka berbeda latar etnis namun yang menjadikan mereka "saudara", karena dalam pemahaman ajaran agama islam, semua yang seagama adalah merupakan saudara seiman. Inilah yang memperkuat harmonisasi dalam kehidupan yang saling berdampingan diantara kedua etnis tersebut, antara Orang Tidung dengan Orang Bugis.

## 4. Kesimpulan

Migrasi kelompok etnis yang terdapat di Pulau Sebatik yang mengakibatkan munculnya tatanan yang muultikultural. Migrasi kelompok Etnis dilatarbelakangi oleh 2 hal, yang pertama oleh Orang Tidung yang kerajaan diserang oleh Kesultanan Bulungan dan untuk melarikan diri banyak yang bermigrasi ke Pulau Sebatik. Kedua, adalah keinginan kelompok etnis Bugis, Timor untuk merantau ke Malaysia, namun banyak yang dideportasi dan tak ingin kembali ke daerah asal sehingga mereka menetap di Pulau Sebatik. Pertemuan kelompok etnis Tidung, etnis, Bugis, etnis Timor dan etnis Jawa yang memunculkan tatanan yang multikultual. Kemudian, Relasi antar etnis relatif stabil karena terjadi pembauran antar etnis dan mengusung semangat nasonalisme untuk memperkuat ke-bhineka-an sehingga memperkecil sentimen berbasis etnik dan memperkokoh semangat ke-Indonesia-an.

## Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan. 2010. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Acciaioli G. L, & Reuter T. 2016. *The Pan-Dayak Revitalisation Movement: Ethnic Identity, Conversion and Political Conflict in Kalimantan.* Manuskrip. Tidak diterbitkan.

Barth F.1988. *Kelompok Etnis dan Batasannya*. Jakarta : UI Press.

Batubara H. 2014. *Pulau Sebatik Ikon Kota Perbatasan : Beranda Depan Kedaulatan Bangsa*. Bandung : Wilayah Perbatasan.com.

Benedict, Anderson. 2004. Imagined Communities; Komunitas-Komunitas Terbayang. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Biantoro S. 2011. *Masyarakat Perbatasan Di Sebatik Masa Konfrontasi 1963 – 1966 .* Tesis. Universitas Indonesia

Buchari S. A. 2014. *Kebangkitan Etnis Menuju Politik Identitas.* Jakarta : Obor.

Creswell J. W.2012. *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Darmansyah, M.A., dkk. 1980. *Stuktur Bahasa Tidung. Banjarmasin*: Departemen Penelitian dan Kebudayaan, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Darwono, Irmadi, dkk. 2010. *Peran Pemerintah Daerah di Perbatasan dalam melindungi warga negara Indonesia yang dideportasi.* Laporan Penelitian. Badan Penelitian dan Pengembangan HAM. Tidak diterbitkan.

Endan Rudiatin, 2012. *Ekonomi Integratif Masyarakat Perbatasan* (Suatu Kajian Mengenai Ekonomi masyarakat perbatasan di Desa Aji Kuning Pulau Sebatik). Disertasi. Universitas Indonesia.

Hartatik. 2014. *Perbandingan Bahasa dan Data Arkeologi pada Suku Tidung dan Dayak di Wilayah Nunukan : Data Bantu untuk Rekonstruksi Sejarah Dan Perubahan Budaya.* Banjarmasin : Vol. 8 No. 1/2014 - Balai Arkeologi Banjarmasin.

Kahn J.S. 2016. *Kultur, Multikultur, dan Postkultur : Keragaman Budaya dan Imprealisme Kapitalisme Global*. Yogyakarta, Indes Publishing.

Mattulada, 1975. *Latoa; Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Orang Bugis*. Disertasi. Djakarta: Universitas Indonesia.

Maunati Y. 2004. *Indetitas Dayak : Komodifikasi dan Politik Kebudayaan.* Yogyakarta : LkiS.

Maunati Y. 2010. *Etnisitas di Nunukan dan Sebatik*. Dalam Etnisitas,Pengembangan Sumber daya Lokal dan Potensi Perdagangan Internasional dalam Rangka Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Nunukan –Kalimantan Timur. Jakarta: LIPI Press.

Muthohar A. 2015. *Islam Dayak : Dialektika Identitas Dayak Tidung di Pulau Kalimantan*. Semarang, Fatawa Publishing.

Nanang, Martinus. 2012. *Sejarah dan Kebudayaan Tidung di Malinau*. Academi.Edu.com di akses pada tanggal 11 Desember 2015

Okushima M. 2003.“*Ethnic Background of the Tidung: Investigation of the Extinct Rulers of Coastal Noetheast Borneo.* Journal of Southeast Asian Studies · January 2003 diakses pada tanggal 10 Desember 2015.

Pelras, Christian 2006. *Manusia Bugis*. Forum Jakarta-Paris-Ecole Francaise d’Extreme-Orient, Jakarta

Riawanti S. 2017. *Teori Tentang Praktik : Saduran Outline of a Theory of Practice karya Pierre Bourdieu*. Bandung, Ultimus.

Said B., Hijjang P., Sani Y., Yahya. *Model Keserasian Sosial dalam Hubungan Antar Suku Bangsa di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat*. Laporan Penelitian, Universitas Hasanuddin Makassar.

Salim, A. 2006. *Stratifikasi Etnik : Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina.* Yogyakarta : Tiara Wacana.

Susanto, Nugroho Nur. 2013. *Pengaruh Islam Terhadap Identitas Tidung*. Banjarmasin : Vol. 7 No. 2/2013 - Balai Arkeologi Banjarmasin.

Tirtosudarmo, Riwanto dan Haba, John. (2005). *Dari Entikong sampai Nunukan*. Jakarta : Pustaka Sinar Harapan.

Zubaedi. (2004). *Telaah Konsep Multikulturalisme Dan Implementasinya Dalam Dunia Pendidikan.*Jurnal Hermeneia Vol.3 No.1 2004.

# Memahami Toleransi Masyarakat Indonesia dalam Pilpres 2019 Berdasarkan Perilaku Memilih Masyarakat DKI Jakarta pada Pilkada 2017

*Muhammad Padjri Duha dan Dwi Angriani Setiawan*

*Artikel ini menjelaskan bagaimana memahami toleransi masyarakat Indonesia dalam menghadapi pilpres 2019 berdasarkan perilaku memilih masyarakat DKI Jakarta pada Pilkada 2017 yang sarat dengan sentimen-sentimen dan gesekan antar etnis dan agama. Hal ini akan dijelaskan dengan menjawab berbagai pertanyaan antara lain bagaimana gesekan sentimen antar etnis dan agama pada pilkada DKI Jakarta 2017 dapat memengaruhi persepsi masyarakat Indonesia mengenai multikulturalisme? Dan bagaimana memahami toleransi masyarakat Indonesia dalam menghadapi pilpres 2019 berdasarkan perilaku memilih masyarakat DKI Jakarta pada Pilkada 2017?Tulisan ini dibangun berdasarkan studi kepustakaan serta analisis berita seputar aksi-aksi yang dilakukan oleh masyarakat pada masa-masa pilkada DKI Jakarta dan hasil survei seputar pilkada DKI Jakarta, terutama dari sudut pandang etnisitas dan agama.Hasil dari studi ini menunjukan bahwa sentimen antar etnis dan agama pada pilkada DKI Jakarta 2017 sangat memengaruhi persepsi masyarakat Indonesia mengenai multikulturalisme. Hal tersebut disebabkan karena para pasangan calon memiliki latar belakang etnis dan agama yang saling berbeda satu sama lain sehingga memunculkan warna-warni persepsi di masyarakat. Hal tersebut dipertegas dengan posisi sentral DKI Jakarta sebagai ibukota negara sehingga menjadi wajah dari wilayah-wilayah lain di Indonesia. Persepsi-persepsi yang bermunculan tersebut membuat suatu pola pemahaman baru masyarakat mengenai multikulturalisme. Dengan pengaruhnya yang sangat besar, maka perilaku memilih masyarakat DKI Jakarta pada pilkada yang lalu dapat dijadikan acuan untuk dapat memahami batas toleransi yang dimiliki masyarakat Indonesia terutama dalam menghadapi pilpres 2019. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa untuk dapat memahami kondisi politik Indonesia, kita dapat melihatnya pada kondisi politik di DKI Jakarta.*

## 1. Pendahuluan

Multikulturalisme di Indonesia memiliki keberagaman yang luar biasa kaya. Akibat melimpahnya keberagaman itulah banyak pihak yang memanfaatkan berbagai kondisi dengan memasukkan nilai-nilai toleransi ke dalam kepentingannya. Salah satunya dimanfaatkan aktor-aktor politik untuk memperjuangkan kekuasaannya dalam ajang kontestasi politik di tiap pemilihan umum hingga pemilihan daerah. Peran menggunakan isu-isu toleransi sebagai alat kepentingan kontestasi politik adalah untuk memengaruhi masyarakat agar menerima berbagai kebijakan dan janji politis sehingga dapat memenangkan persaingan secara demokratis. Sasaran mereka bukan lain adalah mengarah kepada perilaku memilih masyarakat itu sendiri. Namun seringkali pertarungan politik dengan menggunakan isu-isu toleransi membuahkan dampak buruk terhadap stabilitas multikulturalisme masyarakat di Indonesia dalam perilaku memilihnya. Terutama dalam masa transisi demokrasi di Indonesia saat ini yang memiliki ciri-ciri, yaitu kehadiran kelompok dan organisasi yang menggunakan simbol-simbol keagamaan dan etnisitas ke dalam politik (Ghosal, 2004).

Kemudian ditambah dengan hasil penelitian Liddle yang mengatakan bahwa perilaku memilih dalam model sosiologis masyarakat di Indonesia kebanyakan di dorong oleh faktor-faktor agama, kedaerahan, etnis, dan kelas sosial (Liddle, 2012). Meskipun hasil simpulannya hanya

sebatas pada ranah perilaku memilih politik lokal, tetapi bagian-bagian daerah yang memicu adanya politik aliran tersebut setidaknya membuat determinasi sosial budaya menjadi bagian problematika dilema politik di Indonesia dan termasuk mengenai perilaku memilih itu sendiri (Nordholt, 2005; Erman, 2007). Seperti contoh kasus di daerah DKI Jakarta pada pilkada 2017 lalu yang memiliki sentimen antarkelompok yang membuat pergesekan toleransi dalam hal agama dan etnis. Pergolakan antara agama Islam dan non-Islam serta pergolakan antara pribumi dan non-pribumi pada pilkada DKI Jakarta 2017 tidak hanya membuat sebuah gertakan pada lini daerah Jakarta saja, tetapi membuat daerah lain ikut digertakan seiring bertambah canggihnya teknologi yang membuat segala sesuatu menjadi cepat viral. Contoh nyatanya adalah dengan adanya Aksi Bela Islam pada tanggal 14 Oktober 2016, 4 November 2016, 2 Desember 2016, dan hingga 11 Februari 2017 yang melibatkan jutaan rakyat Indonesia terkhusus beragama Islam. Aksi tersebut tidak hanya dilakukan oleh warga Jakarta saja, tetapi seperti warga dari Pekanbaru, Solo, Bogor, Makassar, dan kota lainnya ikut andil dalam peristiwa besar tersebut. Meskipun Aksi Bela Islam menjurus kepada aksi penekanan terhadap kasus sidang Ahok (Basuki Tjahaja Purnama), tetapi bukan hal yang tidak mungkin jika ada aktor-aktor politik yang menunggangi peristiwa tersebut untuk kepentingan pilkada DKI Jakarta. Hanya saja kover yang dimunculkan adalah mengenai persoalan agama dan etnisitas. Jadi, bisa iya atau tidak dalam kasus pilkada DKI Jakarta masalah isu-isu toleransi nantinya berimbas pada pilpres 2019.

Artikel ini berupaya membahas bagaimana memahami toleransi masyarakat Indonesia dalam menghadapi pilpres 2019 dengan mengambil contoh kasus berdasarkan pilkada DKI Jakarta 2017. Adapun beberapa pertanyaan yang dicantumkan dan akan dijawab pada artikel ini. Beberapa pertanyaan tersebut antara lain bagaimana gesekansentimen antar etnis dan agama pada pilkada DKI Jakarta 2017 dapat memengaruhi persepsi masyarakat Indonesia mengenai multikulturalisme? Dan bagaimana memahami toleransi masyarakat Indonesia dalam menghadapi pilpres 2019 berdasarkan perilaku memilih masyarakat DKI Jakarta pada Pilkada 2017? Penjelasan yang disusun dalam artikel ini adalah berlandaskan pada kerangka teoritis dengan catatan kritis tentang perilaku memilih, politik identitas agama dan etnisitas, dan pilkada dalam perspektif sosial politik (George Ritzer, 2005).

Pembahasan akan dibagi menjadi tiga bagian. Pertama, membahas tentang bagaimana kondisi sikap toleransi masyarakat di Indonesia dewasa ini beserta kecendrungan dalam hal berperilaku memilih. Kedua, membahas tentang bagaimana isu-isu toleransi yang terjadi pada pilkada DKI Jakarta 2017 menjadi alat dalam kontestasi politik. Ketiga, membahas tentang bagaimana isu-isu toleransi yang terjadi pada pilkada DKI Jakarta 2017 dapat memengaruhi stabilitas kecendrungan perilaku memilih masyarakat Indonesia untuk pilpres 2019.

## 2. Metodologi

Metodologi yang digunakan pada artikel ini dibangun berdasarkan studi kepustakaan serta analisis berita seputar aksi-aksi yang dilakukan oleh masyarakat pada masa-masa pilkada DKI Jakarta dan hasil survei seputar pilkada DKI Jakarta, terutama dari sudut pandang etnisitas dan agama. Sebagai tambahan untuk memperkaya pembahasan pada artikel ini ditambahkan pula hasil wawancara kepada sejumlah akademisi dan lembaga terkait untuk menjelaskan pembahasan artikel ini menurut pandangannya masing-masing.Kerangka analisis deskriptif-kronologis dimulai dari isu-isu toleransi saat pilkada DKI Jakarta 2017 berlangsung hingga pasca pilkada DKI Jakarta 2017. Penegasan pada artikel ini berfokus lebih kepada kondisi permasalahan bagaimana memahami perilaku memilih masyarakat Indonesia dari segi agama dan etnis untuk pilpres 2019. Apakah dengan contoh kasus pilkada DKI Jakarta 2017 dapat mewakili daerah seluruh Indonesia dalam perilaku memilih atau tidak.

## 3. Hasil dan Pembahasan

### 3.1 Sikap Toleransi Masyarakat Indonesia dalam Ruang Lingkup Perilaku Memilih

Multikulturalisme di Indonesia sangatlah beragam. Terdapat 237 juta penduduk di Indonesia dengan 6 agama, 34 wilayah provinsi, dan 1331 suku yang berbeda di Indonesia (BPS, 2010). Dengan keberagaman tersebut rasanya akan sulit tanpa adanya konflik masalah toleransi.Perbedaan tersebut cenderung membuat antar pihak berusaha untuk melindungi pendapat sekaligus keyakinan mereka masing-masing. Hal tersebut dipertegas oleh lembaga survei CSIS *(Centre for Strategic and International Studies)*dan Populi bahwa terjadi kemunduran dari lima tahun terakhir mengenai sikap toleransi masyarakat di Indonesia. Kemunduran tersebut dipicu oleh berbagai peristiwa yang berawal dari luar negeri, seperti di negara-negara Eropa dan Amerika sehingga menimbulkan perdebatan yang berkepanjangan di wilayah khususnya kasus-kasus yang berhubungan dengan agama. Di lain hal, sejumlah akademisi, seperti Alfan Alfian (akademisi ilmu politik) dan Aris Munandar (akademisi sosiologi) mengatakan bahwa masyarakat Indonesia sudah memiliki tingkat toleransi yang cukup bagus karena sudah ada usaha-usaha untuk bersikap toleran. Akan tetapi yang terjadi kemunduran terhadap toleransi karena terdapat peristiwa-peristiwa politik yang sering kali memicu terjadinya intoleransi terhadap sesama bangsa Indonesia.

Dalam ruang lingkup perilaku memilih secara teoritis, perilaku memilih merupakan keikutsertaan masyarakat dalam pemilihan umum (pilkada dan pemilu nasional) Keikutsertaan atau partisipasi pemilihan umum akan berbuah pada partisipasi politik. Jika tindakan tersebut dilkakukan secara sadar dan bertujuan untuk mengubah kebijakan publik, maka itulah yang disebut sebagai perilaku memilih (Verba, Nic;Parry, Moyser, dan Day dalam Saiful Mujani dkk, 2011). Setidaknya terdapat tiga pendekatan umum yang mengenai perilaku memilih, yaitu pendekatan sosiologis, pendekatan psikologis, dan pendekatan pilihan rasional.

#### 3.1.1 Pendekatan Sosiologis

Pendekatan sosiologis dalam hal perilaku memilih cenderung menempatkan kegiatan pemilih dalam kaitannya dengan konteks sosialnya. Pendekatan ini melihat dari sudut pandang demografi dan sosial ekonomi, seperti jenis kelamin, tempat tinggal, pekerjaan, pendidikan, kelas, pendapatan, dan agamaberpengaruh dalam menentukan piilihan seseorang dalam pemilihan umum (Ramlan Surbakti, 2007). Pendekatan sosiologi yang dipelopori oleh Lezarsfeild pada tahun 1940 menambahkan bahwa ada pengaruh antara nilai-nilai sosiologis yang menempel pada diri individu yang memengaruhi perilaku seseorang dalam politik. Nilai-nilai sosiologis tersebut berupa agama, kelas sosial, etnis, daerah, tradisi keluarga, dan lain-lain (Bartels, 2012).

#### 3.1.2 Pendekatan Psikologis

Menjelaskan perilaku pemilih dalam pemilihan umum adalah identifikasi partai politik. Pendekatan psikologis melihat hubungan antara pemilih dengan partai politik dalam hal perilaku memilih. Hal yang difokuskan dalam teori ini adalah bagaimana persepsi pemilih terhadap partai-partai politik yang ada atau bagaimana hubungan emosional pemilih dengan partai politik tertentu (Ramlan Surbakti, 2007). Pendekatan ini dapat digunakan untuk meilhat pemilih dapat merasakan suatu kesamaan antara pemilih dengan partai atau kandidat tertentu yang menjadi pilihan politiknya. Teori ini mengidentifikasi kesamaan secara psikologi antara diri dan keadaan seseorang dengan pilihan politik yang akan dipilihnya (P. Anthomius Sitepu, 2007).

### 3.1.3 Pendekatan Pilihan Rasional

Pendekatan ini melihat kegiatan memilih sebagai sebuah produk kalkulasi untung dan rugi. Pendekatan ini juga merupakan kritikan dari dua model sebelumnya. Latar belakang dari teori ini berlandaskan dari teori ekonomi (Bartels, 2012). Perilaku pemilih akan memandang dengan cara ekonomi-politik. Model ini didasarkan pada semua keputusan yang dilakukan pemilih bersifat rasional sesuai dengan maksimalisasi manfaat. Pemilih lebih melihat hasil kerja suatu partai atau kandidat baik yang persepsikan maupun yang diantisipasi (Roth, 2008). Dalam melihat potret perilaku memilih masyarakat di Indonesia ketiga pendekatan tersebut relevan dengan keadaan saat ini karena setiap periodenya wajah atau bentuk pendekatan yang dilakukan selalu berubah. Hanya saja lebih condong mengarah pendekatan sosiologi akibat dari adanya berbagai peristiwa mengenai gesekan antargolongan.

### 3.2 Intoleransi Pluralisme Sebagai Alat Kontestasi Politik

Sepanjang pilkada DKI Jakarta 2017 berlangsung, tidak hanya masyarakat DKI Jakarta yang merasakan *euphoria* pesta demokrasi tersebut, tetapi hampir seluruh masyarakat Indonesia ikut memeriahkan perebutan kursi nomor satu di DKI Jakarta. Pilkada DKI Jakarta 2017 dengan melihat pasangan calon Gubernur Anies Baswedan-Sandiaga Uno (diusung oleh Partai Gerindra dan PKS), Basuki Tjahaja Purnama-Djarot Saiful (diusung oleh PDIP, Partai Golkar, Partai Nasdem, dan Partai Hanura), dan Agus Harimurti Yudhoyono-Sylviana (diusung oleh Partai Demokrat, PBB, dan PKB memberikan warna baru terhadap dunia pesta demokrasi di Indonesia. Warna baru tersebut di samping berdampak positif karena seorang minoritas dapat di andalkan untuk menjadi calon Gubernur lebih dari sekali seperti Ahok, dari kalangan anak muda seperti Agus, dan juga dari kalangan akademisi seperti Anies dapat ikut berpartisipasi dalam pertarungan politik yang cukup bergengsi tersebut. Namun, dampak negatif dari berbagai macam perbedaan tersebut banyak isu yang bermunculan.

Isu SARA merupakan peristiwa yang paling vital bagi pemilihan gubernur DKI Jakarta 2017. Sepanjang perjalanannya, ini adalah gelaran pilkada DKI Jakarta yang paling menciptakan kegaduhan. Sentimen agama dan rasial (etnis) begitu kuat. Sejak November hingga 19 April 2017. Beragam hal terjadi, akan tetapi sentimen rasial dan agama lebih banyak terlihat oleh publik dari kegaduhan pilkada DKI Jakarta. Isu-isu substansial yang menjadi problem-problem mendasar di Jakarta menjadi terabaikan (Tirto.id, 2017). Dampak yang diberikan akibat gesekan sentimen tersebut dapat melupakan hal-hal yang penting bagi infrastruktur di Jakarta mengingat jumlah warga yang padat dan memiliki kultur yang berbeda-beda ditambah pengaruh dari media sosial yang turut menjadi pemicu gesekan khususnya gesekan antar agama dan etnis.

Terdapat satu peristiwa yang sangat viral terjadi ketika pesta demokrasi tersebut berlangsung, yaitu Aksi Bela Islam. Aksi Bela Islam merupakan bentuk protes sejumlah oraganisasi massa Islam terhadap Ahok yang saat itu menjabat sebagai gubernur DKI. Dia dianggap menodakan agama Islam lantaran menafsirkan Surat Al-Maidah ayat 51 (cnnindonesia.com, 2017). Terjadi aksi yang berkelanjutan dalam kasus tersebut. Dimulai dari aksi pertama pada Hari Jumat, 14 Oktober 2016 atas koordinasi dari FPI dan GNFP-MUI kemudian memunculkan apa yang disebut sebagai Aksi Bela Islam Jilid 2 yang dilaksanakan pada tanggal 4 November 2017. Aksi tersebut dilakukan sebagai tanda protesnya masyarakat dengan anggapan bahwa Ahok kebal hukum dan meminta untuk segera di penjara (kini.co.id). Pada tanggal 2 Desember 2016 dan hingga 11 Februari 2017 pun Aksi Bela Islam terus digencarkan.

Dari peristiwa tersebut, terjadi pergesekan yang kuat dan massif dari sudut pandang agama sekaligus juga etnis minoritas. Kelompok agama Islam yang melakukan aksinya begitu intens demi mendapatkan peradilan yang setimpal untuk seorang calon gubernur petahana dari agama

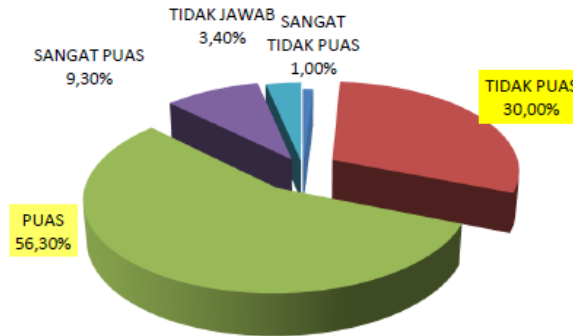
non-Islam dan beretnis Tiongkok. Tidak dipungkiri pula peristiwa tersebut digunakan oleh aktor-aktor politik untuk kepentingan kontestasi politiknya.

### 3.2.1 Agama dan Etnis Mendominasi Perilaku Memilih Masyarakat DKI Jakarta

Kondisi perilaku memilih masyarakat di Jakarta mengenai pilkada dapat dikaitkan dengan model pendekatan sosiologi. Dalam survei yang dilakukan Median (Media Survei Nasional) menggambarkan bahwa masyarakat DKI Jakarta pada pilkada putaran kedua menghasilkan tingkat elektabilitas Anies-Sandi lebih unggul.

**Gambar 1** : Alasan Memilih Anies-Sandi Pada Putaran Kedua

Dalam survei di atas mengenai alasan memilih Anies-Sandi di urutan pertama dengan angka 27,1 (dari total 40) alasannya adalah karena seagama dan urutan kedua dengan angka 25,9 adalah karena yang penting jangan Ahok (Median, 2017). Hal tersebut sangat terlihat Bagaimana perilaku pemilih melihat dari faktor kelas sosialnya, sesama Islam dan tidak menyukai kelas sosial lainnya.

Di samping itu, mengenai survei tingkat kepuasan kinerja Ahok-Djarot dari masyarakat DKI Jakarta lebih tinggi nilai kepuasannya.

**Gambar 1.1** : Tingkat Kepuasan Terhadap Kinerja Ahok-Djarot Sebagai Gubernur-Wakil Gubernur DKI Jakarta

Hal di atas menunjukan bahwa tentang permasalahan kinerja belum sepenuhnya memengaruhi tingkat elektabilitas Ahok-Djarot untuk melampaui Anies-Sandi (Median, 2017).

Kemudian, perilaku memilih dalam pendekatan sosiologis lebih terlihat jelas ketika ditinjau berdasarkan agama (tabel 1) dan suku (tabel1.1).

| | Basuki Tjahaja Purnama & Djarot Sjaiful Hidayat | Anis Baswedan & Sandiaga Uno | Undecided |
|---|---|---|---|
| Tamat SD / dibawahnya | 29,4 | 52,9 | 17,6 |
| Tamat SMP | 32,0 | 48,0 | 20,0 |
| Tamat SMU / SMK | 42,2 | 46,4 | 11,4 |
| Tamat PT | 51,7 | 37,9 | 10,3 |
| Islam | 30,9 | 54,6 | 14,5 |
| Protestan | 87,5 | | 12,5 |
| Katolik | 81,0 | 9,5 | 9,5 |
| Budha | 66,7 | | 33,3 |
| Konghuchu | 100,0 | | |

**Tabel 1** : Elektabilitas Pasangan per-Pendidikan dan Agama

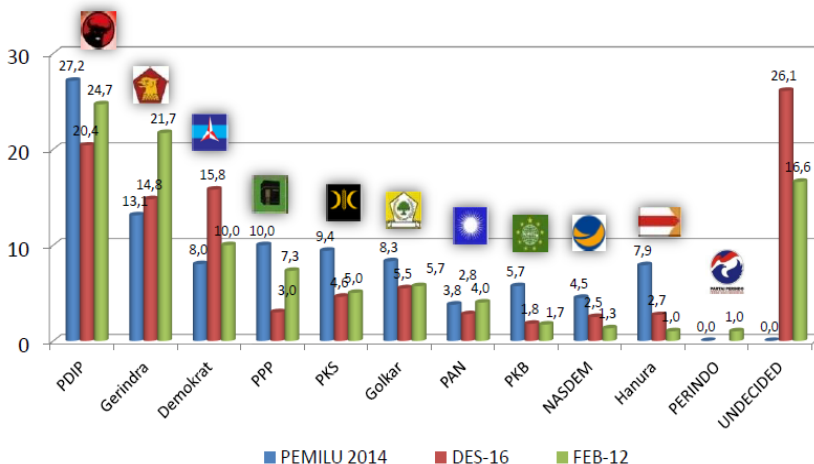
| | Basuki Tjahaja Purnama & Djarot Sjaiful Hidayat | Anis Baswedan & Sandiaga Uno | Undecided |
|---|---|---|---|
| Jawa | 40,4 | 44,4 | 15,2 |
| Betawi | 31,5 | 55,6 | 13,0 |
| Sunda | 20,0 | 64,0 | 16,0 |
| Tionghoa | 75,0 | 10,0 | 15,0 |
| Batak | 72,7 | 9,1 | 18,2 |
| Padang | 20,0 | 70,0 | 10,0 |

**Tabel 1.1** : Elektabilitas Pasangan per-Suku

Dari kedua tabel di atas cukup menggambarkan bahwa tingkat elektabilitas pasangan pada bagian tabel agama Islam dominan memilih pasangan Anies-Sandi dengan perolehan 52,9%. Sementara itu, pada tabel agama Protestan (87,5%), Katolik (81,0%), Budha (66,7%), dan bahkan Konghucu (100,0%) untuk pasangan Ahok-Djarot (Median, 2017). Dengan demikian, perilaku masyarakat DKI Jakarta pada pilkada 2017 lebih berdasarkan dari kelas sosial, yaitu pada sudut pandang agama dan etnisitas.

### 3.2.2 Belum Vakumnya Politik Identitas Pasca Pilkada

Pilgub DKI Jakarta 2017 telah berakhir dan dimenangkan oleh pasangan Anies-Sandi. Banyak peristiwa yang terjadi terkhusus pada peristiwa isu-isu toleransi mengenai agama dan etnisitas. Namun, apakah dengan berakhirnya pilkada membuat para aktor politik berhenti untuk memperkuat eksklusinya? Menurut Aris Munandar, ia mengatakan bahwa isu-isu toleransi yang telah berlalu bukan berarti vakum, tetapi bersambung terutama pihak-pihak yang telah kalah. Sebenarnya tidak menjurus kepada masalah toleransi, tetapi adanya eksklusi terhadap masyarakat minoritas yang menginginkan perhatian lebih di mata Indonesia. Hal tersebut dipertegas oleh Populi bahwa sikap pergesekan toleransi tetap ada, tetapi aktor-aktor tertentu lebih menjaga imej mereka karena sasarannya adalah pilpres sehingga pilkada yang telah berakhir belum tentu menyelesaikan permasalahan toleransi khususnya antara pribumi dengan non-pribumi.

Peran figur-figur politik seperti Anies-Sandi, Ahok-Djarot, dan Agus-Sylvi menjadi penguat bagi masing-masing partai yang berkoalisi untuk ke depannya terutama dalam pilpres 2019 nanti. Penguatan pun terjadi pada kondisi eksistensi partai-partai politik.

**Gambar 1.2** : Tren Elektabilitas Partai Politik di DKI Jakarta

Dalam gambar di atas terlihat bahwa PDIP memenangi posisi puncak dalam elektabilitas berdasarkan pemilu 2014 dan pilkada DKI Jakarta 2012 dan 2017 (Median, 2017) Padahal pada pilkada 2017 pemenangnya adalah dari partai Gerindra beserta koalisinya. Hal ini menandakan bahwa masalah pergesekan sentimen antar agama dan antar etnis yang menjadi tujuan dari pertarungan politik, akan tetapi goal nya adalah untuk mendongkrak tingkat elektabilitas partai politik untuk memperluas eksklusinya sehingga meskipun pilkada telah berakhir bukan berarti persaingan untuk memperebutkan kekuasaan di kursi lainnya akan berakhir. Jadi, pada dasarnya politik identitas dengan memunculkan isu-isu toleransi hanya sebagai kover bagi kepentingan aktor-aktor politik untuk mendongkrak elektabilitas.

### 3.3 Perilaku Memilih Pilkada DKI Jakarta 2017 Sebagai Pemahaman Sikap Toleransi Pilpres 2019

DKI Jakarta dapat dikatakan wilayah sentral yang memiiliki tingkat pluralisme yang sangat tinggi. Sebagai ibu kota negara yang setiap harinya dimasuki para pendatang baru dari domestik maupun luar domestik. Terdapat lebih kurang 10.177.924 penduduk DKI Jakarta pada tahun 2015 dengan laju pertumbuhan penduduk pertahun sekitar 1,02% (BPS, 2015). Otomatis, akan banyak budaya lain yang berdatangan. Bukan hal mustahil apabila DKI Jakarta dapat menjadi panutan bagi daerah lainnya di Indonesia. Namun yang menjadi pertanyaan adalah apakah perilaku memilih pada pilkada DKI Jakarta 2017 dapat menjadi pemahaman bagi sikap toleransi masyarakat di Indonesia terkhusus dalam pilpres 2019. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa DKI Jakarta telah mengalami berbagai masalah mengenai pergesekan sentimen antar agama dan etnisitas hingga terdengar ke seluruh pelosok tanah air. Ditambah pula pernyataan dari Alfan Alfian dalam perspektif politik bahwa secara umum tingkat Toleransi di Indonesia sudah cukup bagus. Yang menjadi masalah adalah peristiwa politik seringkali membuat benturan-benturan ditengah-tengah masyarakat yang memunculkan politik identitas. Kemudian dalam hubungannya dengan Jakarta bahwa tingkat toleransi warga Jakarta sendiri sudah meningkat sehingga memungkinkan untuk daerah lainnya dapat meningkat dalam menjalankan nilai-nilai toleransi.

Meskipun DKI Jakarta terlihat seperti kota yang fleksibel, tetapi Alfan menambahkan untuk dapat memahami hal tersebut tidak dapat disamakan Jakarta dan di tempat lain, tingkat tekanan hidup jauh lebih banyak di Jakarta dibanding di tempat lain. Cukup kehidupan politik di Jakarta menjadi cerminan demokrasi, jangan sampai dari akibat tersebut "melukai" demokrasi.

Berbeda dengan pendapat Aris Munandar dalam perspektif sosiologi bahwa demokrasi memberikan ruang untuk memperjuangkan berbagai macam ideologi. DKI Jakarta memiliki sejumlah hal-hal yang kategorinya besar dan luas dalam hal infrastrukturnya serta sikap toleransinya sangat besar pula. Dapat dikatakan DKI Jakarta memiliki wajah-wajah dari keberagaman di Indonesia. Jadi, sangat mungkin jika DKI Jakarta dapat menjadi cerminan untuk memahami toleransi masyarakat di Indonesia. Kasus dalam pilkada di DKI Jakarta yang telah terjadi saat ini dapat berimbas kepada pilpres 2019 karena aktor-aktor politiknya tetap orang yang sama juga sehingga isu-isu toleransi akan menjadi penentu dalam pilpres 2019. Kedua hal tersebut ditengahi oleh Populi yang berpendpat bahwa untuk menjadi potret Indonesia keseluruhan setuju, tapi di daerah tertentu masih ragu antara setuju dan tidak setuju, seperti di Kupang. Jadi, pilkada DKI Jakarta dapat mewakili sebagian wilayah di Indonesia dalam memahami toleransi. Jakarta dan Sumatera dapat dipengaruhi, tapi daerah lain tidak bisa dipengaruhi. Umumnya yang dapat dipengaruhi jika lingkupnya seluruh masyarakat Indonesia hanya seputar di media sosial dan tidak sampai mengubah secara nyata. Hal tersebut juga dapat memengaruhi pilpres 2019 nanti. Trennya adalah apa yang disebut sebagai populisme. Dengan mengambil kesimpulan dari beberapa pendapat, maka DKI Jakarta secara umum dapat mewakilkan negara Indonesia. Akan tetapi dengan catatan bahwa tidak sesederhana itu untuk memahami sikap toleransi masyarakat di Indonesia dalam pilpres 2019 yang berkiblat pada perilaku memilih dari hasil pilkada DKI Jakarta 2017. Hanya beberapa daerah saja yang dapat mengikuti alur sikap toleransi di DKI Jakarta. Jawabannya adalah tentu bisa menjadi cerminan, tetapi masih butuh modal lebih untuk dapat mewakili seluruh wilayah di Indonesia. Akan tetapi CSIS berpendapat bahwa apa yang telah terjadi pada pilkada DKI Jakarta 2017 khususnya masalah perilaku politik akan berdampak pada pilpres 2019 terutama dalam hal toleransi di sektor agama dan etnisitas.

## 4. Kesimpulan

Pergesekan sentimen agama dan etnis menjadi faktor gejala perpolitikan di Indonesia terutama untuk menghadapi pilpres 2019. Terlihat samar jika bercermin pada peristiwa-peristiwa kontestasi politik yang terjadi pada pilkada DKI Jakarta 2017, tapi hal tersebut cukup berdampak untuk ke depannya karena DKI Jakarta merupakan ibu kota negara yang berarti pusat keanekaragaman Indonesia itu sendiri secara umum. Termasuk dalam menyikapi toleransi masyarakat di Indonesia dari perilaku memilih masyarakat DKI Jakarta pada pilkada 2017 meskipun tidak begitu meluas hingga seluruh penjuru negara. Isu-isu lainnya seperti hasil surveiCSIS tentang penggantian Pancasila menjadi ideologi Islam dengan pernyataan setuju sekitar 11,9 dan sisanya adalah tidak setuju (CSIS, 2017) Ini menandakan bahwa Pancasila masih eksis sebagai landasan dasar ideologi negara. Meskipun banyak sentimen yang bermunculan, tetapi tidak sampai membunuh karakter bangsa sendiri apalagi mengganti ideologi negara. Masyarakat sudah cukup dewasa dengan sikap toleransinya meskipun kontestasi politik tetap memunculkan isu-isu toleransi yang lebih besar pada pilpres 2019.

## Daftar Pustaka

Bartels, L. M. 2012. “The Study of Electoral Behavior” dalam Jan E. Leighley (ed) *The Oxford Handbook of American Elections and Political Behavior*. Oxford: Oxford University Press

Bps.go.id. 2010. Mengulik Data Suku di Indonesia. Di unggah pada 2 November 2017, dari, https://www.bps.go.id/KegiatanLain/view/id/127

Centre for Strategic and International Studies (CSIS). 2017. *3 Tahun Jokowi: Kenaikan Elektoral & Kepuasan Publik. 12 September 2017*. 30-31

Cnnidonesia.com. 2017, 11 November. Rizieq ‘Muncul’ di Al-Azhar Kenang Kembali Aksi 411 dan Ahok. Diunggah pada 4 November, 2017, dari https://m.cnnindonesia.com/nasional/20171104090127-20-253411/rizieq-muncul-di-al-azhar-kenang-kembali-aksi-411-dan-ahok/

Ghoshal, B. 2004. Democratic Transition and Political Development in Post-Soeharto Indonesia. *Contemporary Southeast Asia, 26*(3), 506-529

Jakarta.bps.go.id. 2015. Data Statistik Pertumbuhan Penduduk Provinsi DKI Jakarta. Diunggah pada 2 November, 2017, dari https://jakarta.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/136

Kini.co.id. 2016, 21 November. Kapolri Sebut Aksi Bela Islam III Makar, Akan Tindak Tegas Jika Tetap Digelar. Diunggah pada 26 Oktober, 2017, dari http://nasional.kini.co.id/2016/11/21/18568/kapolri-sebut-aksi-bela-islam-iii-makar-akan-tindak-tegas-jika-tetap-digelar

Liddle, R.W. 2012. “Memperbaiki Mutu Demokrasi: Sumbangan Ilmu Politik” dalam I. Ali-Fauzi & R. Panggabean (eds) *Memperbaiki Mutu Demokrasi Di Indonesia.* Jakarta: PUSAD Yayasan Wakaf Paramadina

Media Survei Indonesia. 2017. *Survei Pilgub DKI 2017: “Memahami Peta Kompetisi Putaran Ke-2 Pilgub DKI” Februari 2017*. 11-32

Mujani, Saiful, Liddle, R. William, dan Kuskridho Ambardi. 2011. *Kuasa Rakyat*.Jakarta: Mizan

Nordholt, H. S. 2005. “Desentralisasi di Indonesia: Peran Negara Kurang Lebih Demokratis?” dalam J. Harris, K. Stokke & O, Tornquist (eds) *Politisasi Demokrasi: Politik Lokal Baru*. Jakarta: Demos

Ritzer, George (ed). 2005. *Encyclopedia of Social Theory*, Vol 1. London: Sage Publication

Roth, D. 2008. *Studi Pemilu Empiris: Sumber, Teori, Instrumen dan Metode*. Jakarta: Friderich-Naumann-Stiftung fur die Freiheit

Sitepu, P. Anthonius. 2007. *Studi Ilmu Politik*. Jakarta: Grasindo

Surbakti, Ramlan.2007. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Grasindo

Tirto.id. 2017, 19 April. Perjalanan Kampanye Pilgub DKI Jakarta. Diunggah pada 1 November, 2017, dari https://m.tirto.id/perjalanan-kampanye-pilgub-dki-jakarta-cm1a

**Wawancara**

Arya Fernandes (Peneliti Lembaga survei CSIS), wawancara tanggal 27 Oktober 2017
Dimas Ramadhan (Peneliti Lembaga Survei Populi), wawancara tanggal 30 Oktober 2017
Dr. Alfan Alfian (Akademisi Ilmu Politik), wawancara tanggal 26 Oktober 2017
Dr. Aris Munandar (Akademisi Sosiologi), wawancara tanggal 31 Oktober 2017
Vidhyandika Djati (Kepala Departemen Politik CSIS), wawancara tanggal 27 Oktober 2017

## Biodata Penulis

**Abdul Jalil** dan **La Ode Topo Jers,** Dosen pada Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo, Kampus Bumi Tridharma Anduonohu, Jalan H.E.A. Mokodompit, Kota Kendari, Sulawesi Tenggara.

**Ahmad Yusuf Bahtiyar, Ahmad Ully Fahmi** berasal dari Jurusan Tadris IPA-Biologi, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, IAIN Syekh Nurjati Cirebon.

**Andri Fransiskus Gultom** adalah Mahasiswa Program S3 Ilmu Filsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

**Annise Sri Maftuchin** adalah alumnus Antropologi, Fakultas Ilmu budaya, Universitas Brawijaya Malang dan seorang aktivis konservasi berbasis sosial yang bekerja di NGO KKI-Warsi Jambi.

**Anny Veradiani** adalah Mahasiswa Program Magister Kajian Tradisi Lisan, Universitas Indonesia, Depok, Jakarta

**Ary Budiyanto** adalah Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. S2 di CRCS UGM, Yogyakarta dan co-founder, sekretaris, dan peneliti di Center for Cultures and Frontiers Studies (CCFS) Universitas Brawijaya dan membantu mengajar di Kertarajasa Buddha College, Malang.

**Bambang Sugiharto** adalah Guru Besar Filsafat dari Universitas Katolik Parahyangan Bandung. Pendidikan S1 Filsafat dari UNPAR Bandung dan Sastra Inggris dari UI Jakarta. S2 dan S3 (*summa cum laude*) di bidang Filsafat dari Universitā San Tomasso, Roma, Italia. Ia penulis berbagai buku ihwal postmodernisme, persoalan kebudayaan, agama, dan seni kontemporer; di antaranya : buku "*Overlapping territories : Asian Voices on Culture and Civilization*" (Cambridge Scholars Publishing, 2011); "*Humanisme dan Humaniora"* ( Yogyakarta: Jalasutra, 2008), "*Untuk Apa Seni?"* (Bandung, Matahari, 2013) dan "*Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*" (cetakan ke 12, Yogyakarta: Kanisius, 2015). Mendapat Anugerah Budaya Kota Bandung 2013. Pernah menjabat sebagai President of Asian Association of Christian Philosophers (2006-2008), dan Sekjen International Society for Universal Dialogue, New York (2005-2007). Ia adalah fellow pada beberapa institusi filsafat, a.l. : di Tokyo, Copenhagen, Washington DC, dan Hongkong. Saat ini ia mengajar di Universitas Katolik Parahyangan, Pascasarjana FSRD ITB, ISI Solo, Unnes (Semarang), dan UIN Sunan Gunungjati, (Bandung).

**Budiawati Supangkat** adalah pengajar di Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Padjadjaran dan **Johan Iskandar** adalah Pengajar di Departemen Biologi Fakultas Matematika dan Ilmu Pengetahuan Alam dan Sekolah Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung.

**Budiyanto Dwi Prasetyo** adalah Peneliti pada Balai Penelitian dan Pengembangan Lingkungan Hidup dan Kehutanan, Kupang, NTT.

**Deny Satrio Aji** adalah guru, penulis, dan peneliti bidang kajian Sosiologi Budaya dan Gender. Tinggal di Surabaya

**Dewi Rustiana** adalah Mahasiswa S1, Jurusan Sosiologi dan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang. **Husnul Khotimah** adalah Mahasiswa S1, Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Malang.

**Dyah Rahayuningtyas** adalah Dosen Luar Biasa pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 dan S2 Antropologi dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

**Eka Fitriana** adalah Mahasiswa Magister Ilmu Hubungan Internasional, Fakultas Pasca Sarjana, Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta

**Ernawati Purwaningsih** adalah Peneliti pada Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta

**Franciscus Apriwan** adalah Alumnus Antropologi UGM. Kini aktif terlibat bersama LAURA UGM dan memproduksi film dokumenter.

**Hastangka** adalah Mahasiswa Program S3 Ilmu FIlsafat, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Peneliti Pusat Studi Pancasila UGM.

**Hipolitus K. Kewuel** adalah Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 Filsafat dari UNPAR Bandung, S2 dan S3 Ilmu Filsafat dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Fokus bidang kajian; Antropologi Filsafat, Studi Agama dan Budaya, Pemberdayaan Pendidikan.

**I Kadek Yudiana, Miskawi, dan I Wayan Pardi** adalah Dosen pada Program Studi Pendidikan Sejarah, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas 17 Agustus 1945 Banyuwangi

**Indrijati Soerjasih,** Widyaiswara Departemen Antropologi, PPPPTK PKn & IPS, Junrejo, Kota Batu, JawaTimur,

**I Wayan Pardi** adalah Dosen Program Studi Pendidikan Sejarah, Universitas 17 Agustus 1945 Banyuwangi.

**Manggala Ismanto** adalah lulusan S1 dan S2 Antropologi. **Irsyad Martias** adalah lulusan S1 Arkeologi dan S2 Antropologi dari Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Kini keduanya menjadi Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang.

**Maria Heny Pratiknjo** adalah Dosen pada Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Politik Universitas Sulawesi Utara, Manado.

**Meiladina Intan Parastika** adalah mahasiswa Jurusan Dharma achariya, STAB Kertarajasa Batu, Jawa Timur

**Michael HB Raditya** adalah anggota Kelompok Studi LARAS (*Studies of Music in Society*), Yogyakarta**,** founder dari Jurnal Kajian Seni UGM.

**Mohammad Fahrur Rozi** adalah Dosen pada Program Studi Ilmu Administrasi Negara, Fakultas Ilmu Administrasi, Universitas Madura, Pamekasan, Jawa Timur

**Monica Mandala Putri** adalah Mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Tanjungpura, Pontianak - Kalimantan Barat.

**Monika Swastyastu** adalah anggota Bakudapan Food Study Group Yogyakarta. Lulusan S1 Antropologi UGM.

**Muh. Fatoni Rohman** dosen pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya. Pendidikan S1 dan S2 dari Universitas Negeri Malang, Malang. **Siti Zurinani** adalah dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 dan S2 dari Antropologi UGM Yogyakarta.

**Muhammad Wildan Khunaefi** adalah mahasiswa S2 Antropologi UGM yang kini sedang menempuh studi Master Development and Planing di University of Agder

**Muhammad Padjri Duha** dan **Dwi Angriani Setiawan** adalah Mahasiswa S1 Program Studi Ilmu Politik Universitas Nasional, Bogor

**Nindyo Budi Kumoro** adalah Dosen Luar Biasa pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 dan S2 Antropologi dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

**Panakajaya Hidayatullah** adalah Dosen Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Jember.

**R. Siti Zuhro** lahir di Blitar, 7 November 1958. Guru Besar Riset Ilmu Politik. Peneliti senior Pusat Penelitian Politik-LIPI. Menyelesaikan studi S1 jurusan Ilmu Hubungan Internasional FISIP Universitas Jember. Magister Ilmu Politik dari The Flinders University, Adelaide, Australia dan Ph.D Ilmu Politik dari Curtin University, Perth, Australia. Peneliti LIPI bidang Politik dengan menekuni Isu-isu seputar desentralisasi, reformasi birokrasi, demokrasi lokal dan politik nasional (seputar pemilu dan pilkada).

**Selly Riawanti** adalah dosen di Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Padjadjaran Bandung

**Surya Desismansyah Eka Putra** adalah Dosen pada UPT Matakuliah Pengembang Kepribadian, Universitas Brawijaya, Malang,

**Usman Idris** adalah Mahasiswa Program Magister Antropologi, Universitas Hasanuddin, Makassar dan **Pawennari Hijjang** adalah profesor antropologi Universitas Hasanuddin Makassar

**Wa Ode Winesty Sofyani** adalah Dosen Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Halu Oleo Kendari. Kini sedang menempuh S3 Program Studi Ilmu-ilmu Humaniora, Bidang Ilmu Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

**Wing Setiawan** adalah peneliti pada Pusat Studi Peradaban, LPPM - Universitas Brawijaya, Malang

Multikulturalisme dan Pluralisme adalah dua istilah kunci yang sama-sama merujuk pada realitas keberagaman dalam hidup bersama. Bedanya demi membantu pemahaman di lapangan multikulturalisme lebih dipahami dalam konteks keragaman budaya, sedangkan pluralisme lebih dikaitkan dengan keragaman agama. Buku ini mencoba meneropong beberapa aspek yang kiranya dominan dalam mempengaruhi hidup bersama, yakni aspek agama, pendidikan, seni, dan sosial politik dengan sasaran utama adalah melihat batas-batas toleransi dalam mengolah aspek-aspek tersebut. Penggunaan diksi "Batas-batas toleransi" dimaksudkan untuk memahami lebih jeli bahwa sikap toleransi (penghargaan) yang selama ini diamalkan sebagai bagian dari tata sopan santun, kini mesti mulai dipahami lebih maju lagi sebagai bentuk komitmen (pengakuan) bahwa 'yang lain' memiliki sesuatu yang berbeda sama sekali dari 'aku' dan dari semua apa yang 'aku' miliki. (*Dr. Hipolitus K. Kewuel* dalam Kata Pengantar)

Berhadapan dengan bermacam bentuk kekerasan, bullying, radikalisme, dan teror yang semakin brutal, tanpa peduli, dan tanpa kompromi akhir-akhir ini, mau tak mau orang kini bertanya: sampai di manakah kita perlu toleran? Adakah batas toleransi? Toleransi tidak pernah berarti 'anything goes' alias 'apa saja boleh'. Secara filosofis, batas toleransi adalah bila sesuatu itu melawan hakekat toleransi itu sendiri. Secara politis, intoleransi bisa masuk akal bila konsensus bersama suatu masyarakat terancam rusak; bila interaksi publik terhambat atau dibahayakan; juga bila prinsip kesetaraan sebagai landasan demokrasi terancam. Dari sudut sosial, perilaku tertentu tak bisa ditolerir terutama bila hal itu menimbulkan banyak korban. Secara kultural, toleransi bisa menemukan batasnya apabila suatu praktik terbukti menumbuhkan budaya kekerasan. Secara psikologis, intoleransi diperlukan, dan empati dapat diabaikan saja, apabila pihak yang menimbulkan masalah itu tidak menyadari bahwa perilakunya sebenarnya sama dengan merusakkan diri sendiri, atau bahkan bunuh-diri. Dalam konteks ini, sikap toleran sama dengan membiarkannya bunuh-diri. Demikian, toleransi di Indonesia memang sangat fluktuatif. Boleh jadi pada arus dasar sebenarnya bangsa ini telah membentuk sikap toleran terhadap keragaman, sebab keragaman sudah menjadi semacam kodrat bangsa ini dari awal. Sejarahnya memang telah menempa sikap itu. Orang tidak terlalu peduli terhadap perbedaan. Itu sebabnya dari sudut agama misalnya, fenomena sinkretisme maupun konversi adalah hal yang lumrah dalam berbagai tradisi di Indonesia. Masalahnya hanyalah bahwa sejak reformasi, ketika semua pihak mempunyai peluang untuk berkuasa, orang menjadi sadar akan kategori identitasnya lebih tajam, dan dampaknya adalah menguatnya tendensi intoleransi. Ini ditambah dengan krisis identitas, individualitas yang lemah, dan kemampuan reflektif yang rendah, menjadikan situasi sangat rentan terhadap tendensi-tendensi radikal ekstrim. Semoga pada generasi mendatang situasi ini tidak semakin memburuk. (*Prof. Dr. I. Bambang Sugiharto*)

Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Brawijaya
Jl. Veteran Malang 65145
hhttp://fib.ub.ac.id/antropologi

Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi Editor: Hipolitus K. Kewuel, dkk.